

بجته التأليف والترجمة والنشر

أبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية

تأليف

محمد عبد الهادي البورية

مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

القاهرة

مطبعة دار الكتب والترجمة والنشر

١٩٤٦ = ١٣٦٥

أبراهيم بن سيار النظام

وآراؤه الكلامية الفلسفية

تأليف

محمد عبد الهادي البورية

مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الطبعة

مطبعة دار الكتب والترجمة والنشر

١٩٤٦ = ١٣٦٥

كلمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه التوفيق

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ومن والاه إلى يوم الدين ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين آمين ، وبعد .

لا يزال علم الكلام الإسلامي وكبار علمائه ، خصوصا المتقدمين منهم ، في حاجة إلى مجهود كبير يوجّه إلى دراسة المذاهب الخاصة بكل متكلم وإلى بيان وجهة النظر الموحّدة لفرق المتكلمين ، كل فرقة على حدة ، وللمجلة هذه الفرق باعتبارها ممثلة لوجهة نظر تقابل الفلسفة الإسلامية ، كما يمثلها كبار فلاسفة الإسلام ، من جهة ، وتكوّن في ذاتها فلسفة لها خصائصها التي تتميز بها من جهة أخرى . وهذا البحث محاولة لبيان مذهب متكلم من أكبر متكلمي الإسلام الأولين هو ، إبراهيم بن سيّار النّظام ؛ وقد اعتمدت فيه على كل ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة في مصر وفي بعض بلدان أوروبا ، كما أني جعلته مستوفيا لأبحاث المستشرقين الأوروبيين في الموضوع . ونظراً لأنه لم يصل إلينا للنظام ولا لغيره من شيوخ المعتزلة المتقدمين مؤلفات يمكن الاعتماد عليها فإنه لا بد للباحث من تلّس النصوص في مختلف كتب علم الكلام وفيما صنفه مؤرخو الفرق الإسلامية ، كما لا بدّ من جمع هذه النصوص ونقدها وترتيب المادة لاستخلاص مذهب النّظام وعرضه في صورة موحّدة . وهذا المجهود شاق ، ومهما كانت عناية الباحث شديدة فإن الصورة التي يرسمها لا تبلغ من الدقة والكمال إلّا ما تعين عليه وسائل البحث ومادته . ولكن هذا لا يعنى الباحثين من البحث .

وأحب أن أشير إلى أني في هذا البحث حاولت أن أربط آراء النظام بأصولها الأولى الإسلامية ، وأن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظاً على ما أنا مقتنع به من ضرورة

مراعاة التطور الطبيعي للفكر الإسلامى من حيث منشأ المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للإسلام . ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من ردّ آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التعسف والمبالغة فى بعض الأحيان ؛ فنقدت ذلك بالاستناد إلى النصوص وبيّنت احتمالات أخرى أحيانا ، وحاولت المحافظة على المعالم الخاصة لأراء المتكلمين على نحو لا يخرجها عن التيار العام الذى تسير فيه ولا يزيد الصعوبة فى فهمها أو فى تقديرها التقدير الصحيح . ولم أبالغ فى تصحيح النصوص تاركا بعض المجال لتفكير القارئ ورأيه الشخصى ، لأن النصوص مادة مشتركة بينى وبينه . كما أنى اقتصر فى فهرس الأعلام على ماله شأن ، ورغم الاجتهاد فى تصحيح الطبع فإن ظروفه لم تمكن من تجنب كل أخطاء التصحيح . ولم أغير من صورته الأولى إلا فى مواضع قليلة جدا .

وهذا البحث كنت قد أعددتة للحصول على درجة الماجستير فى الآداب من الجامعة المصرية وقدمته فى آخر عام ١٩٣٨ ؛ ولكن ظروف الحرب حالت بينى وبين نشره حتى الآن .

وأرجو أن يكون حلقة طيبة فى سلسلة الأبحاث التى يقوم بها الباحثون الناشئون فى الجامعتين الأزهرية والمصرية لدراسة مذاهب المتكلمين ، والله هو الموفق للسداد ؟

محمد عبد الرهمان أبو ريرة

مدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

القاهرة فى ١٤ شوال ١٣٦٥
١٠ سبتمبر ١٩٤٦

محتويات الكتاب

صفحة

كلمة المؤلف	ج
محتويات الكتاب	هـ
الباب الأول : مدخل	١
حياة النظام	١
ثقافته	٩
نواحي نشاطه الفكرى :	١٣
مسائل الفقه	١٤
الأخبار	١٦
الأصول : الإجماع والقياس	١٧
النظام والحديث	٣١
إعجاز القرآت	٣٢
تفسير القرآت	٤٠
أدب النظام	٤٤
الاتجاهات الغالبة على تفكيره	٤٦
الزعة المادية الحسيّة	٤٧
الاتجاه العلمى	٤٩
الاتجاه الجدلى	٥٤
الاتجاه إلى التعمق	٦١
مكانة النظام بين المعتزلة وبين مفكرى عصره	٦٥
النظام بين الكلام والفلسفة	٦٧
مميزاته الشخصية	٧٠
مؤلفاته	٧٣
الباب الثانى : آراء النظام	٧٦
تمهيد :	٧٦

صحيفة

٨٠	القسم الإلهي
٨٠	الله ، ذاته ، صفاته ، طريقة معرفته ، أفعاله
٩٩	الإنسان :
٩٩	حقيقة الإنسان
١٠٠	الروح وعلاقتها بالبدن
١٠٤	الحواس والإحساس
١٠٧	الإنسان والحيوان وفعلهما
١٠٩	التولد
١١٢	العالم المادي : آراء النظام الطبيعية
١١٢	الكون ونظريته العامة له
١١٤	الجسم
١١٧	العرش
١١٩	إنكار الجزء الذي لا يتجزأ
١٢٩	الطفرة
١٣١	الحركة : حركة الاعتماد ، والكسوف
١٤٠	الكسوف
١٥٧	التداخل
١٦٠	المخلوق المستمر
١٦٥	الحوار والعلل
١٦٧	المسائل الأخلاقية والسياسية :
١٦٧	الخير والشر
١٧١	الاختيار
١٧٤	الاستطاعة
١٧٥	الإمامة
١٧٧	خاتمة : أثر النظام
١٨٠	تصحيحات
١٨١	فهرس الأعلام

الباب الاول

مدخل

مبارة النظام :

لا نعرف كثيراً عن حياة النظام ، ولا نعرف شيئاً عن أبويه ^(١) ، فإنه لم ينل من عناية المترجمين ما ناله غيره من المتكلمين والمفكرين في الإسلام . ولا بد لمن يريد معرفة تاريخ حياته وظروفها من التنقيب عن ذلك في ثنايا المؤلفات الباقية لبعض تلاميذه ، وأكبرهم الجاحظ ، وفيما كُتب من تراجم لأساتذته أو تلاميذه أو معاصريه ، وفي أخبار الخلفاء الذين نبغ في عهدهم ؛ وبعد هذا كله لا يظفر الباحث إلا ببُذْهَ هزيلة متفرقة لا يستطيع منها كتابة ترجمة للنظام إلا بعد استعمال الاستنباط والمقارنة .

هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام ، أحد كبار المعتزلة في البصرة « وفرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة » ^(٢) .

يقول أحمد بن المرتضى ^(٣) « إن النظام كان مولى ؛ ويزيد السيد المرتضى ^(٤) على ذلك أنه كان مولى الزياديين ، من ولد العبيد ، وأن الرق جري على أحد آبائه ؛ ويذكر ابن حزم ^(٥) أنه كان مولى لبني بُجَيْر بن الحارث بن عبَّاد الضُّبَعِي ^(٦) ؛ ويقول أبو الفضل

(١) لم أجد لأبيه سيار ذكراً ، أما أمه فيقول الصفي في كتابه « نكت الهميان في نكت العميان » ، طبعة القاهرة ١٣٢٩ هـ — ١٩١١ م ص ٢٧٩ ، وابن شاذلي في كتابه « عيون التواريخ » مخطوط رقم ١٥٨٨ بالمشكاة الأهلية يباريس ص ٦٧ ظ إن النظام ابن أخت أبي الهذيل .

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، طبعة القاهرة ، ١٣٤٩ هـ — ١٩٣١ م ج ٦ ص ٩٧ .

(٣) كتاب ذكر المعتزلة من كتاب « المثنية والأمل في شرح الملل والنحل » للمهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى ، طبعة حيدرآباد عام ١٣١٦ هـ ص ٢٨ .

(٤) الأمل ، ج ١ ص ١٣٢ .

(٥) الفصل ، ج ٤ ص ١٤٧ ؛ راجع لسان الميزان لابن حجر ج ١ ص ٦٧ .

(٦) هو بُجَيْر بن الحارث بن عبَّاد بن ضُبَيْعة بن قيس من بكر بن وائل ، انظر : Ferdinand

Wüstenfeld, genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien, Leipzig,

عباس بن منصور السبكي^(١) إن النظام كان مولى يحيى (ولعل الصواب بجير) بن الحارث البصرى؛ فالنظام من الموالى، شأن كبار المعتزلة^(٢)، وشأن غالبية حملة العلم والكلام والفلسفة في القرون الأولى للإسلام^(٣).

ولا نعرف السنة التي وُلد فيها النظام على التدقيق، ولم أعر في هذا على نصوص، وإذا صح أنه توفي عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين سنة، كما يقول ابن نباتة^(٤) فإن مولد النظام يقع في عام ١٨٥ هـ. غير أننا نجد من النصوص ما يدعوننا إلى الشك في صحة ما يقوله ابن نباتة، فالمسعودي^(٥) مثلاً يحدثنا أن النظام حضر مجلس يحيى بن خالد البرمكى، وزير الرشيد، مع طائفة من أهل النظر والكلام مثل أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم، وبشر ابن المعتز وثمامة بن أشرس وكثيرين غيرهم، وأن الوزير قال لهم: أكرتم الكلام في الكون والظهور والقدم والاستطاعة والجوهر والكمية؛ وطلب إليهم أن يتكلموا في العشق، فقال كل واحد منهم كلاماً؛ وكان للنظام كلام^(٦)، قاله^(٧). ويذكر الخوانسارى^(٨) أن النظام «كان بالبصرة» ومن المعاصرين لهارون الرشيد؛ وقد طلبه منها إلى بغداد لأجل المناظرة مع الجارية المسماة بالحسينية التي قد رُبِّت في بيت مولانا الصادق، فناظرته في محضر الرشيد ووزيره يحيى بن خالد البرمكى، وناظرت الشافعى وأبا يوسف القاضى ببغداد أيضاً؛ وقد غلبت على النظام وعليهم جميعاً في مسائل شتى؛ وقد كان سألها النظام أولاً عن ثمانين مسألة فأجابت عنها بحضرة الخليفة؛ ثم سأله عن مسائل، فلم يقدر على جوابها...» ويحدثنا ابن المرتضى^(٩) أن جعفر بن يحيى البرمكى ذكر أرسططاليس فقال النظام: «قد

(١) كتاب البرهان في عقائد أهل الإيمان، مخطوط رقم ٣٢١ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٢٩.

(٢) مثل واصل، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل، ومعمر، والجُبَّائى، وأبى هاشم وغيرهم.

(٣) انظر مثلاً مقدمة ابن خلدون طبعة القاهرة ٤٠١ - ٤٠٢.

(٤) سرح العيون، شرح رسالة ابن زيدون ط. القاهرة، ١٢٧٨ هـ، ص ١٢٢.

(٥) مهروج الذهب ومعادن الجوهر ج ٦ ص ٣٦٨ - ٣٧٢ من طبعة باريس.

(٦) تجده في الكلام عن أدب النظام فيما يلي.

(٧) «روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات» لمحمد باقر الموسوى الخوانسارى الأصفهاني.

طبع إيران عام ١٣٠٧ هـ ص ٤٢ - ٤٣.

(٨) ذكر المعتزلة ص ٢٩.

نقضت عليه كتابه ؛ فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ! ؟ فقال : أئتما أحب إليك ؛ أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه « فتعجب منه جعفر » . ويقول القمى^(١) أيضاً إن النظام كان في زمان هارون الرشيد .

يؤخذ من هذه النصوص ، وإن كان بعضها للمتأخرين أو للشيعه الذين ربما يكونون قد وضعوها بقصد الدعاية ، ما يدل على أن النظام عاصر الرشيد ، واتصل بالبرامكة . على أننا نعلم من التاريخ الثابت أن الرشيد ولى الخلافة في عام ١٧٠ هـ ، وأنه استوزر يحيى بن خالد البرمكى في هذا العام أيضاً^(٢) ، وأن نكبة الرشيد للبرامكة وإيقاعه بهم كانا في عام ١٨٧ هـ ؛ وفي هذه السنة قتل الرشيد جعفر بن يحيى ، واعتقل أباه يحيى وأخاه الفضل « وحبسهما بالرقعة » ، إلى أن مات يحيى عام ١٩٠ هـ . ومات الفضل عام ١٩٢ هـ أو ١٩٣ هـ^(٣) ؛ وليس يُعقل أن يكون النظام قد عرف البرامكة وحضر مجلسهم « وهو لا يزال ابن عامين ، إذا أخذنا بما يقوله ابن نباتة .

ونجد إلى جانب هذا نصوصاً أخرى تؤيد النصوص المتقدمة فيذكر السيد المرتضى^(٤) وغيره أن والد النظام جاء به ، وهو حدث « إلى الخليل بن أحمد ليعلمه ؛ فامتنحه الخليل في وصف زجاجة ، فدحها بقوله : تريك القذى ، وتتيك الأذى » ولا تستر ما ورى ؛ ثم ذمها بقوله : سريع كسرهابطى ؛ جبرها ؛ ثم امتحنه في وصف نخلة ، فدحها قائلاً : خلو مجتنها ، باسق منتهاها ، ناضر أعلاها ؛ وذمها قائلاً : صعبة المرتقى ، بعيدة المجتنى ، مخوفة بالأذى ؛ عند ذلك قال له الخليل : يا بنى ! نحن إلى التعلم منك أحوج^(٥) . ويحدثنا ابن شاكر^(٦) أن

(١) « هدية الأحباب ، في ذكر المروفين بالكنى والألقاب والأنساب » لعباس بن محمد رضا القمى « طبع النجف ص ٢٥٦ .

(٢) انظر مثلاً تاريخ الأمم والملوك للطبرى ج ١٠ ص ٣٨ و ٤٧ و ٥٠ من الطبعة المصرية .

(٣) انظر مثلاً مروج الذهب للمسعودى ج ٦ ص ٣٦٢ من طبعة باريس ؛ وتاريخ الطبرى ج ١٠ ص ٧٩ و ١٠٩ ؛ وكتاب « عيون أخبار الأعيان فيما مضى في سالف العصور والأزمان » لأحمد بن عبد الله البغدادى « مخطوط رقم ٦٦٧٧ بالمكتبة الأهلية بباريس ص ٥٣ و ٥٤ ظ ، و ٥٥ و .

(٤) الأمالى ج ١ ص ١٣٣ ؛ راجع أيضاً ذكر المعتزلة ص ٢٩ .

(٥) وهنا ويذكر للنظام كلامه في وصف الزجاج في كتاب الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ١٤٦ « وفي كتاب ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ . (٦) عيون التواريخ مخطوط باريس المتقدم ص ٦٧ ظ .

النظام أتى به إلى الخليل بن أحمد ليتعلم البلاغة فقال له الخليل : دُمَّ هذه النحلة ، فذمها بأحسن كلام ؛ فقال له : امدحها ، فمدحها بأحسن كلام ؛ فقال له : اذهب ، فما لك إلى التعليم من حاجة .

يدل هذا على أن النظام عرف الخليل بن أحمد ؛ ولكن مؤرخى التراجم يقررون أن الخليل توفى عام ١٧٠ هـ ، كما يقول ابن النديم^(١) ، أو عام ١٦٠ هـ أو ١٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ ، كما يقول ابن خلكان^(٢) والبغدادى^(٣) ؛ وإذا صحت علاقة النظام بال خليل فلا بد أن يكون قد وُلد قبل وفاة الخليل بما يجعله أهلاً لتلقى العلم عنه ، ولا بد أن تكون مواهبه العقلية قد نضجت بعض النضج .

ونحن نعلم من جهة أخرى أنه كانت بين أبي نواس وبين النظام خصومة ؛ وأن أبا نواس أشار إلى هذه الخصومة في شعره ؛ كما تجدد ذلك في الكلام عن مكانة النظام بين المعتزلة وبين مفكرى عصره فيما يلى ؛ وقد مات أبو نواس عام ١٩٥ هـ أو ١٩٦ هـ أو ١٩٨ هـ^(٤) على الأكثر ، وليس بمقبول في العادة أن يكون أبو نواس خصماً للنظام ، والنظام صغير السن لا يتجاوز الثالثة عشرة أو الخامسة عشرة ، إن صحت رواية ابن نباتة .

وكذلك كانت بين هشام بن الحكم وبين النظام مناظرات مشهورة ؛ وقد توفى هشام حوالى عام ١٩٩ هـ^(٥) ، وليس يسوغ هذا إذا كان بينهما فرق كبير في السن . ثم إنه يُحكى أن الجاحظ من تلامذة النظام ؛ وقد وُلد الجاحظ عام ١٥٠ هـ^(٦) ، وليس بمستساغ في العادة أن يكون الجاحظ تلميذاً لرجل أصغر منه بخمسة وثلاثين عاماً .

وإذا كنا لا نستطيع تعيين السنة التى وُلد فيها النظام فإن لدينا فى تاريخ وفاته ما هو أقرب إلى التحديد ؛ فعندنا مثلاً التاريخ الذى ذكره ابن نباتة ، كما تقدم . وقد نقل الأستاذ

(١) الفهرس ، طبعة لبيترج ، ص ٤٢ . (٢) وفيات الأعيان ج ١ ص ٢١٧ من الطبعة المصرية . (٣) عيون أخبار الأعيان ، مخطوط باريس ص ٤٩ ط .

(٤) وفيات الأعيان ج ١ ص ١٧٠ ؛ والبغدادى فى عيون أخبار الأعيان ص ٥٦ ط .

(٥) دائرة المعارف الإسلامية ؛ وقارن فهرس كتاب « مقالات الإسلاميين » ، وهى الفهارس التى رتبها هـ . ريتز ، ص ٥١ — ٥٢ ؛ ويقول ابن النديم فى الفهرس ، ترجمة هشام بن الحكم (ص ١٧٥ — ١٧٦ من الطبعة الأوروبية) ، أن هشام توفى بعد نكبة البرامكة [١٨٧ هـ] بمديدة أو توفى فى خلافة المأمون . (٦) معجم الأدباء ، نشرة مرجليوت ج ٦ ص ٥٦ .

نيرج^(١) عن الذهبي أنه في تاريخه يضع النظام في الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على من مات بين عامي ٢٢١ و ٢٣١ هـ . ويقول ابن حجر العسقلاني^(٢) إن النظام مات في خلافة المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين . أما ابن شاكر فهو يقول إن النظام مات عام ٢٣١ هـ^(٣) . وليس لدينا ما يرجح تاريخاً على آخر ، إلا إذا اعتبرنا فيما يقرره ابن نباتة والشهرستاني^(٤) وابن شاكر^(٥) وأبو المحاسن^(٦) من أن النظام نبغ في عهد المعتصم (ولى من ٢١٨ هـ / ٨٣٣ م إلى ٢٢٧ هـ / ٨٤٢ م) وفيما يقوله فون كريمر من أن النظام بدأ يسط مذهب عام ٢٢١ هـ^(٧) ، مرجحاً لتاريخ ابن شاكر . وربما يكون المجال قد اتسع أمام نبوغ النظام في عهد المعتصم بعد أن كبر أستاذه أبو الهذيل ، وكان قد أشرف على التسميع ؛ وقد يكون الإجماع على القول بظهور النظام في عهد المعتصم ما يُبْعِد القول بأنه توفى في عام ٢٢١ هـ . ونستطيع أن نقول إن حياة النظام تقع على وجه تقريبي بين عامي ١٦٠ هـ ، ٢٣١ هـ ؛ وإذن فلم يَمُتْ النظام في السادسة والثلاثين ، كما ذهب إلى ذلك ابن نباتة ، وتابعه عليه ، فيما يظهر ، الأستاذ نيرج في مقاله عن النظام في دائرة المعارف الإسلامية ، وغير الأستاذ نيرج من الكتاب ؛ بل لعل النظام قد مات بعد أن أشرف على العقد السادس من العمر أو جاوزه ؛ ولو أن ابن نباتة قال إنه مات عام ٢٣١ هـ عن ست وستين سنة فقد يكون كلامه أقرب إلى الصواب . على أن هورتن^(٨) يقول إن النظام مات بين الستين والسبعين من العمر ، وإنه وُلِدَ حوالى

(١) « كتاب الانتصار » للغيث ، ط . القاهرة ص ١٨٢ ، أما كتاب الذهبي المذكور فهو كتاب تاريخ الإسلام ، وهو يوجد مخطوطاً في بعض مكاتب أوروبا ، ولكن بعض نسخه غير كاملة .

(٢) لسان الميزان ج ١ ص ٦٧ .

(٣) عيون التواريخ ص ٦٧ ط ، وقد أخذ بهذا التاريخ الأستاذ ماكدونالد (D. B. Macdonald) في كتابه المسمى Development of Muslim theology ط . نيويورك ، ١٩٢٦ ، ص ١٤٠ ، وكذلك الأستاذ أوليري في كتابه المسمى O'Leary: Arabic thought and its place in history ط . لندن ١٩٢٢ ص ١٢٦ .

(٤) الملل والنحل ، طبعة ١٩٢٣ ، ليطرج ، ص ١٨ . (٥) عيون التواريخ ص ١٣ و .

(٦) كما ذكر ذلك البارون كارادي في Carra de Vaux : Avicenne, Paris 1900, p. 24 .

(٧) Alfred von Kremer : Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868, S. 31

(٨) Max Horten : Die philosophischen Systeme der Spekultativen Theologen im Islam, Bonn, 1910, S. 197

عام ٧٧٥ م (حوالى ١٦٠ هـ) ؛ ولا أعرف المرجع الذى اعتمد عليه هورتن ، وهو أيضاً لم يُشِرْ إليه .

والنظام من معتزلة البصرة ، وكان فيها الخليل بن أحمد ، وكان فيها أيضاً الزياديين الذين يُمْتُ النظام إليهم بالولاء^(١) ؛ فيجوز أنه قد وُلِدَ بالبصرة أو بها نشأ ، وهو كثيراً ما يُلقَّب بالبصرى ، كما نجد عند ابن شاكر والخوانسارى وابن حجر والقمى وابن دحية وغيرهم . والنصوص متطابقة على أنه أخذ الاعتزال عن أبى الهذيل العلاف «شيخ البصريين فى الاعتزال»^(٢) «ومقدّم الطائفة» ومقرّر الطريقة ، والمناظر عليها^(٣) .

ونحن نعرف من تفاصيل حياة النظام أنه قصد الأهواز^(٤) ، وعرف كسكر^(٥) ؛ وأنه خرج إلى الحج ، وورد على الكوفة ، «فلقى بها هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين ، فناظرهم فى أبواب دقيق الكلام ، فقتلهم»^(٦) ؛ وأنه ورد بغداد^(٧) . حيث عرف مجلس الرشيد ووزره يحيى البرمكى ، وعرف جعفر بن يحيى ، كما تقدم القول ؛ وحضر مجلس المأمون مع أستاذه أبى الهذيل^(٨) ؛ والظاهر أن النظام قد استقر به المقام آخر الأمر فى عاصمة الخلافة ، بعد أن طاف بجواضر الثقافة الإسلامية لمهده ، والظاهر أيضاً أنه قد أصبح بعد الفقر من أهل الغنى ، يُعطى بالآلف^(٩) ، ولعله توفى ببغداد كما يقول بروكلمان^(١٠) .

(١) يذكر التنوخى (الفرج بعد الشدة ج ٢ ص ٤١) أنه كان للزياديين مسجد فى شارع المريد بالبصرة .

(٢) القهرس لابن النديم طبعة مصر ص ١ .

(٣) الملل والنحل ص ٣٤ ، وقد ذكر أبو المعين ميمون النسفى (المتوفى عام ٨٠٥ هـ) فى كتابه «بحر الكلام» (مخطوط رقم ٥١٤ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٣٤) أن أول من تكلم فى مذهب الاعتزال واصل بن عطاء ، وتابعه عمرو بن عبيد ؛ فلما كان فى زمن هارون الرشيد خرج أبو الهذيل العلاف ، فصنف كتاباً للمعتزلة ، وبيّن لهم مذهبهم ، وجمع علومهم «وسمى ذلك «الأصول الخمسة» ، وكما رأوا رجلاً قالوا له خفية : هل قرأت «الأصول الخمسة» ، فإن قال : نعم ، صرفوا أنه على مذهبهم .

(٤) كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٣٩ ، وسرح العيون ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٥) كتاب الحيوان ج ٤ ص ٥ .

(٦) ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ ؛ وكتاب الحيوان ج ٥ ص ٢٩ .

(٧) تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧ . (٨) مروج الذهب ج ٨ ص ٣٠١ .

(٩) ذكر المعتزلة ص ٤٠ .

(١٠) Brockelmann : Geschichte der arabischen Litteratur, Supplementband, I, 339.

ثم نريد أن نتعرف ظروف حياة النظام ، مهتدين بهذا اللقب الذي لُقِّبَ به . يقول البغدادى : « والمعتزلة يُمَوِّهون على الأغمار بدينه ، يوهون أنه كان نظاماً للكلام المنثور والشعر المعوزون ؛ وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة » ولأجل ذلك قيل له النظام ^(١) . ولست أجد ما يدعو إلى الشك في صحة ما تضمنه هذا النص من أنه سُمِّيَ النظام لنظمه الخرز ؛ فنحن نعرف أنه كان في أول أمره فقيراً ، وكان من الموالى ؛ وقد حكى الجاحظ عنه ^(٢) أنه قال : جئتُ حتى أكلتُ الطين ، وأنه كان يَلْبَسُ قلبه ليجد من يصيب عنده غداء أو عشاء فما قدر عليه ؛ فزرع قيصا له ، وباعه لياً كل من ثمنه ، ثم أخرجه ضجرُ الفقر إلى فُرْضة الأهواز ، على حال مكروهة غيَّرتَه ، وجعلت أصحابه ينكرونه ؛ ثم نزل الأهواز على هذه الحال البائسة ، يحمل أطماره وأسماله ؛ فكان من مروءة أحد مخالفيه أن بعث له ثلاثين ديناراً ؛ وكان مما قاله النظام متعجباً إنه لم يملك قبلُ في جميع دهره ثلاثين ديناراً ؛ فليس ما يمنع ، عند الباحث ، أن يكون النظام قد اشتغل في شبابه الأول بنظم الخرز ، حرفة يعيش منها ؛ أما ما يقوله البعض من أنه لُقِّبَ بالنظام لحسن كلامه نظماً ونثراً ، فمع أنه قد رُوِيَ له شعرٌ رقيق جيد المعانى ونثرٌ حسن ، فهل في هذا ما يبرر تسميته بنظام الشعر أو النثر دون سائر الشعراء المُجِدين ؟ بل إن من معاصريه من يهزأ بمعانيه لما تحويه من مبالغة ^(٣) ، ومن الكتّاب من يرميه بالمبالغة التي تُخرج شعره إلى المحال ^(٤) . ولكن لا يجد الباحث تعاضداً بين أن يكون النظام سُمِّيَ بهذا الاسم لنظمه الخرز في شبابه وبين أن يكون

(١) الفَرَق بين الفرق البغدادى لطبعة القاهرة ١٩١٠ م ، ص ١١٣ . وهكذا يعلل النسبة كثير من المؤرخين كالحوائسارى والأسفراينى (كتاب التصير في الدين مخطوط بمكتبة الأزهر) والقمى وابن عساكر (تبين كذب المقتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ، نشره مهن Mehren ص ١٠٤) ؛ أما ابن شاکر فهو يذكر السببين ، ولا يتعرض لترجيح أحدهما على الآخر .

(٢) كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٣٩ وشرح العيون ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٣) سمع الجاحظ قولَ النظام :

تَوَهَّمَهُ طَرْفَى فَأَلَمَ خَدَّهْ	فصار مكانَ الوهم من نظرى أثر
وصاغه قلبي فألم كَفَّهْ	فن صفح قلبي في أنامله عَقَر
ومر بقلبي خاطراً ففرحته	ولم أرَ جسماً قط يجرحه الفكر

فقال : هلا ينبغي أن يُنكسَحَ إلا بأثر من الوهم .

(٤) عيون التواريخ لابن شاکر ص ٦٨ و .

لُقِّبَ بذلك لنظمه الشعر بعد أن نضج واكتملت مواهبه . وإذا كان القدر قد أسعده بملكة شعرية أجاد بها الشعر ، فلا جرم أن يلتبس أصحابه في ذلك ما يدفعون به التسمية الأولى ، بما تنطوي عليه من تصغير . على أن ابن المرتضى ذكر بعض كبار المعتزلة ممن لهم ألقاب تشير إلى الضعة كالغزال والعلاف والمقبري والحذاء ، فبين وجه التسمية بما يُبعد الإزراء ؟ فقال مثلا إن واصلا لقب بالغزال لأنه كان يلزم الغزالين ليعرف النساء المتعففات ويخصن بصدقته^(١) ، وإن أبا الهذيل لُقِّبَ بالعلاف لأن داره كانت بالعلافين وهكذا...^(٢) ولكنه سكت عن النظام ، ولست أعرف ما أسكته عن بيان سبب تسميته النظام ، مع إكباره للمعتزلة جميعا ومحاولة الذب عنهم والتماس الحمد لهم . وكذلك تعرض الجاحظ في كلام له عن واصل بن عطاء إلى بيان سبب تسميته بالغزال ، وتطرق من ذلك إلى بيان سبب تسمية بعض المعتزلة ؛ ولكنه أغفل ذكر النظام أيضا^(٣) .

على أن للنظام تسمية أخرى ذكرها ابن خلكان ، وقد رأيتها في أربعة مواضع من كتاب الوفيات ؛ فهو يقول في ترجمة الجاحظ : وكان تلميذاً أبي إسحق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام ، المتكلم المشهور^(٤) ؛ وجاء في ترجمة أبي محمد إسحاق بن إبراهيم بن الموصلي ، المعروف بابن النديم الموصلي ، أن العطوى أراد أن يصف علو كعب ابن النديم هذا في مختلف العلوم فكان مما قاله له : أنت في علم الكلام كأي الهذيل العلاف والنظام البلخي^(٥) . وقد يكون في هذا ما يسوغ لنا أن نفترض أن يكون النظام من أسرة بلخية الأصل ، أو أنه كان له ببلخ صلة ما ، من مولد أو ارتحال أو غير ذلك ، وأنه كان يُلقب بالبلخي ، ثم لُقِّبَ فيما بعد بالنظام ، وغلب عليه هذا اللقب الأخير ، وأصبح اللقب الأول منسيا . ولم أجد لقب

(١) وتجدهما ذكره الجاحظ في سبب تسمية واصل بالغزال في البيان والتبيين ، ج ١ ص ١٣ وما يليها من ط . القاهرة ١٣٣٢ هـ .

(٢) ذكر المعتزلة ص ١٧ و ١٨ و ٢٥ ؛ على أن التعليقات التي ذكرها ابن المرتضى واهية ؛ وهي لا ترفع من شأن أصحابها على كل حال .

(٣) هو نص للجاحظ ذكره أبو هلال العسكري في كتاب الأوائل ، مخطوط رقم ٥٩٨٦ بالمكتبة الأهلية بباريس من ص ١٩٥ وإلى ص ١٩٧ ط . (٤) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٩ .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٩١ ، راجع أيضاً ترجمة أبي الفتح المهرستاني ، و ترجمة ابن شداد الفقيه الشافعي حيث تتكرر نسبة النظام إلى بلخ .

« البلخي » فيما لدى من المراجع إلا عند ابن خلكان ؛ ولعل مما يؤيد صلة النظام ببلخ أنه لم يكن عربي الأصل ، بل كان من الموالي .

وينبغي ألا يفوتنا ما قد تدل عليه هذه النسبة إلى مدينة بلخ ، لأنها كانت حاضرة لثقافات دينية وفلسفية ؛ وقد يكون في هذا تفسير لما نلاحظه عند النظام من نزعة فلسفية قوية . ومن تلاقى مذاهب شتى في آرائه ؛ وسنزيد هذه المسألة إيضاحاً عند الكلام عن ثقافته فيما يلي .

ثقافته :

لا نعرف شيئاً عن ثقافة النظام ظاهراً قبل اتصاله بالخليل بن أحمد ؛ ولا نعرف شيئاً عن مبلغ انتفاعه بأستاذه ، إذا فرضنا صحة اتصاله به ؛ وقد يكون مما له معناه أن الخليل كان من علماء اللغة وأنه واضع علم العروض . وأن النظام كان أدبياً شاعراً ؛ ولعل فيما حكاه الجاحظ في أمر الكتب والحفظ للخليل وللنظام شيئاً من الدلالة . فهو يذكر قول الخليل : تكثر من العلم لتعرف ، وتقل منه لتحفظ ، ثم يردف ذلك بما قاله أبو اسحاق : القليل والكثير للكتب ، والقليل وحده للصدر^(١) . فأما الذي لا شك فيه فهو أن النظام تخرج في مجلس خاله وأستاذه أبي الهذيل العلاف . وكان يصحبه في غدواته ومناظراته ؛ بل كان يدخل فيما يجري بين أبي الهذيل وبين غيره من مناظرات ، كالذي حكاه الصفدي وابن نباتة وابن شاذان^(٢) من المناقشة التي دارت بين أبي الهذيل وصالح بن عبد القدوس . فقد حكي أن صالحاً مات له ولد اشتد عليه جزعه ، فضى إليه أبو الهذيل ، ومعه النظام ، وهو غلام حدث ، فقال له : لا أعرف لجزعك عليه وجهاً . إذا كان الإنسان عندك كالزرع . فقال صالح : إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ « كتاب الشكوك » . فقال أبو الهذيل : وما كتاب الشكوك ؟ قال : كتاب وضعته ، من قرأه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيما

(١) كتاب الحيوان ج ١ ص ٣٠ . ومن الطريف ما ذكره البغدادي (عيون ص ٥٤ ب) وابن خلكان (ج ٢ ص ٣٦١) عن يحيى بن خالد البرمكي أنه كان يقول لأولاده : اكتبوا أحسن ما تسمعون ، واحفظوا أحسن ما تكتبون .

(٢) نكت الهميان للصفدي ٢٧٩ ؛ شرح العيون لابن نباتة ص ١٢١ ؛ عيون التواريخ لابن شاذان ص ٦٧ ظ .

لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان ؛ فقال النظام^(١) : فشك أنت في موت ابنك ، واعمل على أنه لم يمُتْ ، وإن كان قد مات ، وشك في قراءته كتاب الشكوك ، وإن كان لم يقرأه ؛ فبُهِتَ صالح^(٢) .

ويقول البغدادي إن النظام « كان في زمان شبابه قد عاشر قومًا من الثنوية ، وقومًا من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة ، وخالط بعد كبره قومًا من ملحدة الفلاسفة » ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي^(٣) . ونعرف عن النظام أنه أمعن في قراءة كتب الفلاسفة^(٤) ، وأنه كان من صفه « يتوقد ذكاء ، ويتدفق فصاحة » ؛ وكان كثير الحفظ ، فيقول ابن المرتضى إنه « حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها ، مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا »^(٥) . على أن النظام لم يكن « رغم كثرة حفظه ، مقلدًا مرددًا ولا مجرد راوية » بل كان يختار ما يحفظ ؛ وتدل على ذلك الوصية الماثورة عنه في ذلك ؛ وكان ينقد ما يقرأ ، فنقد كتابًا لأرسطو ، كما تقدم القول .

وقد واصل النظام تلك الحرب التي قام بها المعتزلة على خصومهم وعلى المخالفين منذ أول أمرهم ، فكان واصل مثلاً قد ألف في الرد على المانوية كتاباً يسمى : الألف مسألة^(٦) ؛

(١) ويروي آخرون كابن خلكان أن القائل أبو الهذيل .

(٢) ينقل ابن نباتة عن الجاحظ أن صالحاً كان على مذهب السوفسطائية الذين يزعمون أن الأشياء لا حقيقة لها ، وأن ما نستعده يجوز أن يكون على ما نشاهده أو على غير ما نشاهده ، وأن حال اليقظان كحال النائم ، سرح العيون ص ١٢١ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٣ ، ويعترف النظام (الحيوان ج ٦ ص ١١) بأنه نازع الشكاك والملاحدين ؛ أما الثنوية فقد كانوا منتشرين في العراق ؛ وأما عن صلة النظام بهشام فهي مشهورة ، وبين آراء هشام الرافضي وآراء النظام شبه في كثير من المسائل (إنكار الجزء ، والقياس ، واجتهاد الرأي ، والقول بالطرفة وعبادة الأجسام ، وبأن الأمراض — عدا الحركة — أجسام لطيفة ...) ، حتى قال المهرستاني إن النظام يميل إلى الرفض ؛ وكان بين المعتزلة والرافضة مناظرات وتأثير متبادل ، كما تدل على ذلك مقارنة مقالات كل منهم في كتب مؤرخي الفرق ؛ ونجد بين كتب هشام وكتب النظام شبهاً في التسمية (التوحيد) الرد على الثنوية) كما ذكر ذلك الكتوري في كتابه المسمى « كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار » ، طبعة كلكتا سنة ١٣٣٠ هـ (الكتب رقم ٢٣٩٣ و ٢٤٦٧ و ٢٤٧١) ، وكذلك رد هشام على أرسطو (كتاب رقم ٢٤٦٠) ، وألف كتاباً في الرد على من يقول بإمامة الفضول ، والنظام أيضاً لا يجوز أن تُصرف الإمامة إلى الفضول .

(٥) ذكر المعتزلة ص ٢٩ .

(٤) الملل والنحل ص ١٨ و ٣٨ .

(٦) ذكر المعتزلة ص ٢٩ .

ورود أبي الهذيل على المخالفين مشهورة^(١). نهض النظام للدفاع عن الإسلام والرد على المخالفين من ثنوية على اختلاف نحلهم ، ومن دهرية ورافضة ؛ وكان اضطلاع بهذا العبء يحتم عليه دراسة مذاهب المخالفين ، فأضيف بذلك عنصر جديد إلى ثقافته ؛ لأن أصحاب الفرق التي رد عليها النظام كان لهم إلمام بفلسفة اليونان^(٢) ، وكان للمثانية قد خلطوا مذاهب الفرس بالثقافة اليونانية ، ونشروها ديناً سرّياً بين المثقفين^(٣) ، وقد أظهر النظام من القدرة والنجاح في إبطال مذاهب الخصوم ما يشهد بمعرفته بها .

ونحن نعرف من تاريخ حياة النظام أنه كان مقرّباً من الخلفاء والوزراء ، يحضر مجالسهم ويشترك فيها يدور فيها من محاورات في الكلام والفلسفة وغيرها ؛ ويدل مجموع ما وصلنا من آرائه في مختلف فروع العلم ومن مجادلات وخصومات على أنه وقف على جميع التيارات الفكرية في عصره .

وكذلك كان طواف النظام في البلاد الشرقية من الدولة^(٤) الإسلامية مما ساعد على إضافة عناصر متنوعة إلى ثقافته ؛ فقد كانت هذه البلاد مهداً لحضارات قديمة ، وكانت ملتقى ثقافات شتى بين هندية وفارسية ويونانية ، أتتها من فارس ومن أثر فتوح الإسكندر ، وبين ثقافة مسيحية نسطورية ؛ فالأهواز مثلاً كانت من حواضر الساسانيين ومن مراكز النسطوريين ؛ وقد عُنى هؤلاء بثقافة اليونان وبترجمة كتبهم عناية كبيرة^(٥) ؛ وكان في مدينة الرُّها ونصيبين ورأس عين وجُنْدَيْسابور مدارس فلسفية ذات شأن ؛ هذا إلى أن بغداد والبصرة والكوفة كانت تزخر بما تُرجم من علوم اليونان وبما جلبه إليها النازحون من

(١) ارجع إلى كتاب الانتصار للغياط وأمالى المرتضى والمعتزلة لابن المرتضى لترى جهود المعتزلة في الرد على جميع المخالفين وفضلهم في تأييد الإسلام .

(٢) فيما يتعلق بالديانة مثلاً انظر ما يقوله شيدر H. H. Schaeder في مجموعة Die Antike الألمانية مجلد ٤ ص ٢٥٤ وما بعدها وما يقوله برتزل Pertz في مجلة الإسلام ، مجلد ١٩ ص ١٢٧ — ١٢٨ (وتجد الترجمة العربية لذلك ملحقه — بكتاب بينيس عن مذهب الذرة أو مذهب الجوهر الفرد) . وفيما يتعلق بالمناوية انظر ما كتبه نيرج في مجلة علوم العهد القديم الألمانية مجلد ٣٤ ، عام ١٩٣٥ ص ٧٠ — ٩١ .

(٣) انظر تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب لبروكلمان ، بالألمانية ، الملحق ج ١ ص ٣٧٧ و ٣٣٩ .
(٤) أرجو أن أبين خصائص البيئة الثقافية التي انتشر فيها الإسلام بيانا أدق في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية الذي أعده الآن .

(٥) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دى بوور ، الترجمة العربية طبعة القاهرة ١٩٣٨ ص ١٦ ؛ وراجع أيضاً 44-55 ، 31-41 ، O' Leary, Arabic thought, p. 31-41 .

البلاد الشرقية والشمالية الشرقية من بلاد الإسلام . وينبغي ألا ننسى أن بلخ كانت حاضرة لثقافة يونانية (بل يقال إن الإسكندر الأكبر أعاد بناءها باسم اسكندرية) وهندية بوذية ، وكان بها ديانات متعددة ، كالزرادشتية والمناوية والنصرانية والمجوسية ؛ وقد احتفظ أهل بلخ في أثناء الحكم الإسلامي بكثير من موروثهم ، حتى إن البوذيين أعطوا فيها حقوق أهل الكتاب ؛ ثم كانت بلخ من أكبر المراكز التي نظمت فيها الثورة على الحكم الأموي^(١) ؛ والنظام يُلقَّب بالبلخي ، فإذا كان من أسرة بلخية الأصل ، كما هو محتمل ، فقد يكون في ذلك تفسيرٌ لنزعاته الفلسفية . ولا شك أن الموالى في العراق كانوا محتفظين بكثير من تقاليدهم ؛ وكبار المعتزلة الأولين كلهم من الموالى ، وبينهم اتحادٌ في أصول المذهب ، وتلاحم بالمصاهرة ، فثلاً زوج أبو الهذيل أخته لوالد النظام ، وزوج عمرو بن عبيد إحدى أخته لواصل والأخرى لأبي الهذيل^(٢) ؛ بل كان بينهم أيضاً تجاور في المسكن ، فيحدثنا الجاحظ في كتاب البخلاء عن جار خراساني للنظام مرة وعن جار مروزي مرة أخرى ، ويذكر أنه كان يتصل بهما ويستعير منهما بعض الأدوات المنزلية^(٣) ؛ بل يحدثنا المقرئ^(٤) أن النظام حرَّم نكاح الموالى العربيات ، كأنه أراد أن يحافظ على سلالتهن ؛ ولعل في هذا كله ما يعلّل بعض التعليل نزعة المعتزلة العامة إزاء الإسلام وما قالوا به من أصول تصطدم بالأسس التي تقوم عليها الشرائع جملة^(٥) .

(١) راجع مادق أهواز وبلخ في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ذكر المعتزلة لابن الرضى ص ١٩ و ٢١ .

(٣) كتاب البخلاء ، طبع مصر ١٣٢٣ هـ ، ص ٢٠ و ٢٤ .

(٤) كتاب المخطوط ، طبعة بولاق ج ٢ ص ٣٤٦ .

(٥) أوجب المعتزلة على الإنسان معرفة المُنعم وشكره ، وكذلك معرفة الحسن والقيح وإتباع الحسن واجتناب القبيح ؛ وذلك بالعقل قبل ورود السمع . ومنهم ، مثل أبي الهذيل ، من قال بذلك حتى من غير خاطر من قِبَل الله يُدَبِّبُهُ إلى النظر والاستدلال ؛ وقالوا بالإجمال إن الناس محجوجون بعقولهم سواء منهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه ؛ راجع مقالات الإسلاميين ص ٢٢٦ . ولذلك يُتَّهَم بعض المعتزلة بأنهم يميلون إلى دين البراهمة النكثيين للنبوت (انظر ص ٢٨ مما يلي) . وقد نُظِمت الثورة لإقامة الحكم العباسي في شرق الإمبراطورية الإسلامية في فارس ، وهي منبت الجهمية الذين لا يخالو أمرهم من علاقة بالمعتزلة (انظر كتاب S. Pines, Beiträge zur islamischen Atomlehre, Berlin, 1936, S. 124-133. وهو قد ظهر مترجماً إلى العربية ص ١٢٢ وما يليها) . وكان جد البراهمة سادان ليت ناري في بلخ ، وقد مهدوا لسلطان الفرس وثقافتهم ، وكان لهم عطف على المعتزلة (انظر مثلاً ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ج ٣ ص ٨٤) . ثم جاء بعض الخلفاء فذهبوا مذهب المعتزلة ؛ ومن يجب أن المأمون =

في هذه البيئة الثقافية المتنوعة العناصر ، وفي وسط صراع شديد قام بين الديانات والمذاهب على اختلافها ، نشأ النظام ونما عقله ؛ ثم دخل في هذا الصراع فكان أحذق من تكلم في عصره » ولم يفتُر عن محاربة الثنوية والديبصانية والثانية والذهرية والفلاسفة ؛ « ولم يكن في التاريخ أحد أنجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى^(١) » ؛ وكان إلى جانب هذا في نضال مع المسلمين على اختلاف مذاهبهم من محدثين ومعتزلة وفقهاء وأصوليين ومفسرين ورافضة وغيرهم .

فلا غرو بعد ما تقدم أن تكون ثقافة النظام شاملة متنوعة « وهو وإن كان متكلماً متفلسفاً فقد أخذ بطرف من سائر ما يخوض الناس فيه » على نحو ما أوصى به (انظر مؤلفات النظام فيما يلي) ، وهو صورة صادقة لثقافة عصره وللاتجاهات الفكرية فيه .

نواحي نشاط الفكرى :

نجد للنظام ، فيما عدا الناحيتين الكلامية والفلسفية اللتين سنتناولهما بالتفصيل فيما بعد ، كلاماً في مسائل فقهية وفي الأخبار ، وآراء في الأصول ؛ ونجد له نقداً شديداً للحديث ، وجراءً في الطعن على رواته ، حتى ولو كانوا من الصحابة الأولين ؛ وله ملاحظات في

== والمعصم والواقح جميعاً أمهاتهم أعاجم ، (المأمون أمه أم ولد تسمى مراهجل ، والمعصم أمه أم ولد يقال لها ماردة ، والواقح أمه رومية تسمى قراطيس) « وأن كبار المعتزلة جميعاً موالد » ؛ وكان الموالى أسرع الناس إلى الأخذ بالثقافات الأجنبية ؛ وقد دفعهم إلى ذلك ما كانوا قد احتفظوا به منها « بل هم كانوا يفخرون على العرب ؛ يقول الملاحظ : « وقد نجحت من الموالى ناجة » ونبت منهم ناجة تزعم أن المولى بولائه صار عربياً ، لفعله صلى الله عليه وسلم : « مولى القوم منهم » ولقوله ، الولاء لشئمة كلحمة النسب « لا مبيع ولا يوهب » ؛ وبعد أن يذكر أن الموالى كانوا يفخرون على العرب « ويقولون : نحن أشرف من العرب بقديمتنا ومثلهم بحديثنا ، وذو الخلتين أشرف من ذى الخلطة الواحدة » ، يقول : « وأى شيء أعظم من أن يكون عبدك يزعم أنه أشرف منك ، وهو مقيمير بأنه صار شريفاً بعثتك إياه ! » (رسالة بنى أمية طبع مصر ١٣٥٢ هـ ص ٢٩٩ — ٣٠٠) . ونجد بعض وجوه الشبه بين مذاهب المعتزلة ومذاهب كانت موجودة قبلهم عند القرس وغيرهم . أفلا يكون ظهور الاعتزال والمعتزلة ، من بعض النواحي ورغم دفاعهم الجيد عن الإسلام « أشبه برد فعل من جانب الموالى عارضوا به سلطان الإسلام وثقافته ؟ قارن في هذا ما يقوله شريتر Maritr

Schreiner, Studien über Jeschua ben Jehuda ط . برلين ، ١٩٠٠ ص ٥ — ٢٥ .

(١) بين الأستاذ نيرج في مقدمته لكتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط جهود المعتزلة في الدفاع عن الإسلام ، كما بين المحاضرات الدينية والمذهبية التي كانت في ديار الإسلام أيام المعتزلة .

تفسير القرآن ؛ وهو ، بعد هذا ، أديبٌ حَسَنُ الخاطر « جَيِّدُ المعاني ، وشاعرٌ يُروى له شعرٌ
 « تأخذ ملاحظته بالقلب والسمع » .

ولا يتسع المقام هنا لاستقصاء جهود النظام في كل ناحية من هذه النواحي ؛ ولا نريد
 في هذا البحث أكثر من الكلام عنها باختصار ، وبيان أثر النزعة الفلسفية في جللتها .

مسائل الفقه :

حكى ابنُ الرندي عن النظام أنه كان يزعم أنَّ من نام مضطجعا لا تجب عليه
 الطهارة ، وأن من ترك الصلاة عامداً لا تجب عليه إعادة^(١) ؛ ويقول الخياط إن هذا كذب
 على إبراهيم ؛ فأما القول الأول فهو حكاية الجاحظ ، وليس بالحفوظ عنه ؛ وأما الثاني فكذبٌ
 غلط في حكايته عنه أبو عبد الرحمن الشافعي .

ويقول ابن قتيبة^(٢) إن النظام كان يقول : إذا نام الإنسان على طهارة كيفما كان نومه
 لم ينتقض وضوؤه ؛ « قال : وإنما أجمع الناسُ على الوضوء من نوم الضَّجعة ، لأنهم كانوا
 يرون أوائلهم إذا قاموا من نوم الضَّجعة تطهروا ، لأن عادات الناس الغائط والبُول مع الصبح ،
 ولأن الرجل يستيقظ وبعينه رَمَصٌ وفيه خُلُوفٌ ، وهو متَهَيِّجُ الوجه ، فيتطهر للحَدَثِ
 ولأنَّ الشُّرة لا للنوم ، وكما أوجب كثير من الناس الغُسْلَ يومَ الجمعة ، لأن الناس كانوا يعملون
 بالغَدَاة في حيطانهم ، أى بساتينهم ، فإذا أرادوا الرِّوَّاحَ اغتسلوا .

وحكى المقرئى^(٣) عنه أنه كان يقول : من نام مضطجعا لم ينتقض وضوؤه ، ما لم يخرج
 منه الحَدَث ، وقال : لا يلزم قضاء الصلاة إذا قانت ، وأنه قال : لا تجوز صلاة التراويح ،
 ونهى عن مُتعة الحج ؛ وزاد البغدادي أن النظام زعم أن عُمر هو الذى أبدع التراويح .
 وذكر ابن قتيبة والبغدادي والمقرئى أن النظام كان يزعم أن طلاق الكِنَاية ، كقول
 الإنسان : الحَيَّةُ والبرِّيَّةُ والبَتَّةُ ، وَحَبْلُكَ على غاربك ، لا يقع ، سواء نوى الطلاق
 أم لم يَنْوِه .

(١) كتاب الانتصار للغيباط ص ٥١ و ١٣٢ .

(٢) تأويل مختلف الحديث ، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٣ ، انظر أيضا الفرق بين الفرق ص ١٣٢ .

(٣) خطط ج ٢ ص ٣٤٦ .

واختلف المعتزلة في المقدار الذي يجب به تفسيق الخائن ، ففسقه جعفر بن مبشر ، إن كان متعمداً ، سواء أ كان المسروق درهماً أم أقل أم أكثر ؛ وأما أبو الهذيل والجبائي فالنصاب الأدنى لتفسيقه عندهما خمسة دراهم ؛ وقال النظام : لا يفسق إلا في مائتي درهم ^(١) . وحكي ابن شاكر ^(٢) عنه أنه قال : من سرق مائة درهم وتسعة وتسعين درهماً ، أو ظلمها ، لم يفسق ، حتى يبلغ النصاب في الزكاة ، وهو مائتان ؛ وابن شاكر متفق في الحكاية مع الشهرستاني .

ويذكر البغدادى ^(٣) قول النظام في أمر السارق فلا يعرف على أى شيء بناءه ويقسأه : هل على ما تُقطع فيه اليد ؟ ويجيب بأنه لم يجعل أحد نصاب القطع مائتي درهم ؛ فالشافعي وأصحابه قالوا باقطع في ربع دينار أو قيمته ، وقال مالك ربع دينار أو ثلاثة دراهم ، وأوجب أبو حنيفة القطع في عشرة دراهم فصاعداً ، واعتبر قوم القطع بأربعين درهماً ؛ ثم يقول : « وإن كان إنما بنى تحديد المائتين في الفسق على أن المائتين نصاب الزكاة لزمه تفسيق من سرق أربعين شاة بوجوب الزكاة فيها ، وإن كانت قيمتها دون مائتي درهم ؛ وإذا لم يكن للقياس في تحديده مجال » ولم يدل عليه نص من القرآن والسنة الصحيحة ، لم يكن مأخوذاً إلا من وسوسة شيطانه الذي دعاه إلى ضلالته .

يزيل الخياط هذا الغموض الذي يشكو منه البغدادى ، ويقول إن النظام كان يُفسق خائن مائتي درهم لقول الله عز وجل : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » ، والمال عنده لا يكون أقل من مائتي درهم ، والوعيد عنده لا يُعلم بالقياس ، وإنما يُعلم بالسمع ، وكذلك الأسماء أيضاً تُعلم بالسمع ؛ فلما نطق القرآن بالوعيد لخائن مائتي درهم حكم به عليه ، ووقف دون ذلك ^(٤) .

وتقدم القول بأن النظام حرم نكاح الموالى العربيات .

ونلاحظ في جملة هذه الآراء الفقهية رغبة النظام في الحكم بعد التيقن ، بحيث لا يكون في الحكم مجال للشك .

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٢٧٣ .

(٢) عيون التواريخ ص ٦٨ و . (٣) الفرق بين الفرق ص ١٢٩ إلى ١٣٠ .

(٤) الانتصار ص ٩٣ .

الأخبار :

حكى البغدادي عن النظام أنه كان يزعم أن الخبر المتواتر ليس طريقاً إلى العلم وليس حُجَّةً ؛ وأنه كان يجوز وقوعه كذباً^(١).

وذكر ابن حزم^(٢) أن النظام كان يقول « إن خبر التواتر لا يضطرُّ » لأن كل واحد منهم يجوز عليه الغلط والكذب ، وكذلك يجوز على جميعهم ؛ ومن المحال أن يجتمع ممن يجوز عليه الغلط ومن يجوز عليه الكذب من لا يجوز عليه الكذب ؛ ونظر ذلك بأعمى وأعمى فلا يجوز أن يجتمع مبصرون .

ويتم ابن الروندي النظام بأنه لم يكن يُفرِّق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلا فيما جاء بحجى الشهادة لموضع التَّعَيُّد ، لأنه رأى لإحدى الشهادتين فضلاً ، ويردُّ الخياط على هذا « بأن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يَفْصِلُون بين أخبار الكفار وأخبار غيرهم إلا فيما جاء بحجى الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين ، فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو الحجى الذى لا يَكْذِبُ مثله ، وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين »^(٣).

على أن المعتزلة قد اختلفوا في الخبر الذى ظاهره العموم ، ولم يكن في العقل ما يخصه ، فقال النظام : على السامع أن يقف في عمومته حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار ؛ فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً في القرآن ولا في الإجماع ولا في الأخبار ولا في السُّنَنِ قضى على عمومته^(٤).

(١) الفَسْرَق بين الفِرَق ص ١٢٨ ، وأصول الدين ص ١١ — ١٢ ، ولكننا نجد في كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (مخطوط 230 Glaser بمكتبة برلين ص ٣٥ ظ) في صدد الكلام في المعارف أن النظام يذهب إلى أن ما يُعرف بالحس أو الخبر فهو ضرورى ، وما عده نظرى ؛ فآرن Horten : Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam ، بن ؛

١٩١٠ ص ٥١ . (٢) كتاب الفِصَل جزء ٢ ص ٧٥ .

(٣) كتاب الانتصار ص ٥٢ ، وقد بنى الملاحظ على هذا فقال : « لنا لم نَزْعْ أن الأخبار حُجَّةٌ ، فيحتجوا علينا بها ؛ وإنما علمنا أن مجيئها حجةٌ » ، والحجى ، ليس هو أمرها يتكافئه الناس ويختارونه على غيره ؛ ولو كان كذلك لسكانوا متى أرادوه فعلوه وتبهاؤا له ، ولقماره في الباطل كما يحجى . لهم في الحق » (كتاب حجج النبوة ، طبعة القاهرة ١٣٥٢ — ١٩٣٣ م ص ١٣٦) .

(٤) مقالات الإسلاميين ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

ولعل في هذا الذي يحكيه الأشعري ما يهدم التهم الكثيرة التي وجهت للنظام في أمر الأخبار وفي أمر الحديث والإجماع ، وما يدل على نزعه إلى التثبت .

الأصول :

لا يتسع المقام هنا للكلام في أصول الفقه ^(١) ، ويكفي أن نقول بإيجاز إن الأحكام كانت تُؤخذ عن النبي في حياته بما يُوحى إليه من القرآن ، ويُبينه بقوله وفعله ؛ ولم تكن هناك حاجة كبيرة إلى نظر أو قياس من جانب الصحابة ، وإن كان يؤثر القياس والاجتهاد عن النبي نفسه وعن الصحابة فعلاً ^(٢) ؛ وبعد وفاة النبي حُفِظَ القرآن بالتواتر ، وأُجمع الصحابة على العمل بالسنة الصحيحة ؛ فالقرآن والسنة هما المصدران الأولان للأحكام ؛ وجاء بعدهما الإجماع ؛ لأن الصحابة أجمعوا على النكيز على مخالفيهم ، ولا يكون ذلك إلا عن مُسْتَنَد ؛ لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت ، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة . فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات . ولكن كثيراً من الوقائع لم تندرج في النصوص الثابتة ، فقاسها الصحابة على ما دخل في النصوص بشروط تصحح القياس ، وأُجمع الصحابة على ذلك وسلم بعضهم لبعض ، فصار القياس دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، واتفق جمهور العلماء على هذه الأصول . وخالف البعض فعارضوا الإجماع والقياس ، ولكن ذلك لم يكن إلا شذوذاً .

لم يعترض النظام على حُجِّيَّة القرآن ، ولا على حُجِّيَّة السنة ، كما يدل على ذلك نص للأشعري ^(٣) يُؤخذ منه أن النظام لم يعارض الإجماع أيضاً ؛ أما المعارضة التي رُوِيَتْ عنه فهي خاصة بالإجماع والقياس . ويحسن لكي نفهم نوع هذه المعارضة وقيمتها أن نمهد لذلك بشيء يسير عن الإجماع والقياس وما قام حولهما من خلاف ^(٤) .

(١) ارجع مثلاً إلى الفصل الخامس بعلم أصول الفقه في مقدمة ابن خلدون .

(٢) راجع التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لصاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م ص ١٣٠ وما بعدها وص ١٣٦ وما بعدها .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٤) ارجع إلى الفصول الخاصة بالإجماع والقياس في المستصفى للقرافي ، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، وإرشاد الفحول للشوكاني ، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، وهذا الكتاب الأخير مخطوط رقم ١١ أصول بدار الكتب المصرية .

إن الإجماع هو اتفاق مجتهدى الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي على حكم شرعى .
 أما النظام فهو يتصور الإجماع على نحو خاص ؛ يقول الغزالي بعد ذكره لتعريف الإجماع :
 « وذهب النظام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجته ، وإن كان قول واحد ؛
 وهو على خلاف اللغة والعرف ؛ لكنه سواء على مذهبه ، إذ لم يرَ الإجماع حجةً ، وتواتر
 إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع ، فقال : هو كل قول قامت حجته ^(١) » . وقد كان
 الإجماع موضع بحث وخلاف ، فالأكثرون أثبتوا تصور وقوعه عادة ، وأنكر ذلك
 منكرون . وفصل الجوينى ، فقال إن كليّات الدين لا يمتنع الإجماع عليها ؛ أما المسائل
 المظنونة فلا يتصور الإجماع عليها عادة ؛ وقال البعض إن الإجماع متعذر إلا إجماع الصحابة
 لأنهم كانوا قلةً يسهل اجتماعهم وتعرف رأيهم » « وقال جماعة منهم النظام وبعض الشيعة
 بإحالة إمكان الإجماع ، قالوا إن اتفاقهم على الحكم الواحد الذى لا يكون معلوما بالضرورة ،
 محالٌ ، كما أن اتفاقهم فى الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة
 محالٌ ^(٢) » .

وقد ذهب الجمهور إلى أن الإجماع حجة فى الأحكام الشرعية يجب العمل به على كل
 مسلم ، واستدلوا بأحاديث وردت فى أن الأمة الإسلامية لا تجتمع على ضلال ، وبآيات
 من القرآن ؛ واختلفوا فى الدليل على حجّيته ، فقال البعض إنه السمع ، ومنعوا بثبوته من
 جهة العقل ، لأن العدد الكثير ، وإن بعد اجتماعهم على الكذب لا يبعد اجتماعهم على
 الخطأ ، كاجتماع الكفار على جحد النبوة ؛ وكذلك اختلفوا فى تقدير حجّته ، فذهب
 البعض إلى أنها قطعية ، وذهب البعض إلى أنها ظنّية . ومن أهل الإجماع من قال :
 لا بدّ له من مُستند ودليل ، بعد تباحث وقياس ؛ « لأن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال
 بإثبات الأحكام » . ومنهم من جوز كونه عن غير مُستند بتوفيق من الله لاختيار الصواب

(١) المستصنى من علم الأصول للغزالي طبعة بولاق ١٣٢٢ هـ . قارن بهذا أيضا ما جاء فى كتاب
 الأحكام فى أصول الأحكام للأمدى طبعة مصر ١٣٢٢ هـ — ١٩١٤ م ج ١ ص ٢٨٠ حيث يقول
 الأمدى إن النظام أراد من قوله : إن الإجماع كل قول قامت حجة ، أن يوفق بين إنكاره حجية الإجماع وبين
 موافقته للعامة فيما اشتهر بينهم من تحريم مخالفة الإجماع .

(٢) الإرشاد للشوكانى طبعة مصر ١٣٢٧ هـ ص ٦٨ .

من دون مستند . ويحكي الشوكاني عن النظام أنه ذهب إلى أن الإجماع ليس بحجة ، وإنما الحجة في مُستَنَدِهِ ، إن ظهر لنا ؛ وإن لم يَظْهَرْ لم نُقدِّر للإجماع دليلاً تقوم به الحجة .

وخالف الجمهور مخالفون « أشهرهم النظام ؛ ولا يُذَكَّر من المخالفين بالاسم إلا هو ؛ ويُذَكَّر معه بعض الشيعة والخوارج والإمامية بلا تعيين ، كما يُذَكَّر من تابعه من الظاهرية ؛ وهؤلاء المخالفين حَجَجَ ذكرها مؤرخو الأصول ، منها استحالة الاتفاق على حكم واحد غير معلوم بالضرورة مع الكثرة واختلاف الدواعي في الاعتراف بالحق والعناد فيه » وصعوبة الإجماع لتفرق المجتهدين في الأفطار ، ومنها أن الاتفاق لا يكون إلا بعد نقل الحكم إلى المجتهدين وبعده حصول العلم باتفاقهم ، وهذا لا يكون إلا بعد معرفة كل واحد منهم ، وهو متعذر ؛ ومنها أنه لا طريق إلى العلم بحصول الإجماع ؛ لأن العلم بحصوله ليس علماً وجدانياً ، ولا طريق فيه للعقل ولا للحس . ثم إن بعض المجتهدين قد يستعمل التَّيَيُّنَ خلافاً أو خوفاً ، أو قد يخالف ، فلا يُنقل ذلك إلينا ؛ وكذلك يصعب نقل الإجماع لمن يحتج به ، سواء أكان هذا النقل بالتواتر أو بطريق الآحاد ؛ فمن البعيد أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقاً وغرباً ؛ ونقل الآحاد غير معمول به في نقل الإجماع . ويقول ابن حزم إنه يمتنع أن يجتمع علماء الإسلام جميعاً في موضع واحد ، حتى لا يَشِدَّ عنهم أحد ، بعد افتراق الصحابة رضي الله عنهم في الأمصار ، كما أن الناس يختلفون في فهمهم واختيارهم وآرائهم وطباعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه ؛ هذا إلى أن منهم رقيق القلب ومنهم القاسي الشديد والمتوسط ، ومُحال أن يتفق هؤلاء على حكم واحد برأيهم أصلاً ؛ والإجماع إنما يقع في البديهيّات والحسيّات ، وأحكام الشريعة ليست من هذين .

ولعل المصدر الأول لأمثال هذه الاعتراضات هو النظام ، أو من يكون قد تابعه من أهل الظاهر ؛ والدليل على ذلك ذكر مؤرخي الأصول لاسمه بمناسبة إنكار الإجماع ؛ ويؤخذ من كلام الغزالي عن الإجماع في المستصفى أن ظهور النظام كان نقطة لها شأن عظيم في تاريخ الإجماع ؛ ولعل من جاء بعد النظام كالظاهرية تابعوه في القول باستحالة إمكان الإجماع عادة ، كما تابعوه في نفي القياس ؛ هذا إلى أن النظام أُلِفَ كتاباً يسمى النُكْت ، أثبت فيه أن الإجماع ليس بحجّة .

أما ابن حزم فهو يتصور الإجماع على نحو خاص ، فيرى أن من تبع نص القرآن وما أسند من طريق الثقات إلى النبي عليه السلام فقد اتبع الإجماع يقينا ، ولزم الجماعة ، وهم الصحابة ومن تبعهم ممن جاء بعدهم ؛ ومن خالف القرآن والسنة أو أتبع أحداً غير النبي أو عاج عن شيء مما تقدم فلم يتبع الإجماع ، ولا لزم الجماعة ؛ وعلى هذا الأساس يقول ابن حزم : « فنحن معشر المتبعين للحديث المعتمدين عليه أهل السنة والجماعة حقا بالبرهان الضروري ، وإننا أهل الإجماع كذلك » . وهذا هو الإجماع الذي يعتبره ابن حزم حجة مقطوعاً بها في الدين ؛ إما إجماع علماء المسلمين على حكم لا نص فيه ، بل برأى أو بقياس منهم على أصل منصوص ، فليس إجماعاً عنده ، بل هو في نظره باطل ؛ لأن الإجماع عنده هو الإجماع على نص من قرآن أو سنة ، ومعنى قول النبي إن أمته لا تجتمع على ضلال هو عند ابن حزم أنها لا تكون كلها على ضلال ، بل لا بد أن يكون فيهم قائل بالحق قائم به . أما القياس فالأكثر على أنه حجة في الأمور الدنيوية والشرعية وعلى حجية القياس الصادر من النبي عليه السلام ؛ والأقلون خالفوا القياس واختلفوا فيه ؛ فنهى من أثبتته في العقلية دون الشرعيات ، وهم جماعة من أهل الظاهر ؛ ومنهم من نفاه في العقلية وأثبتته في الشرعيات التي ليس فيها نص ولا إجماع ؛ ومنهم من نفاه في العقلية والشرعيات ، وهم أهل الظاهر والنظام ، وإليه ميل الإمام أحمد بن حنبل ^(١) .

وقال بنو القياس أصحاب الظاهر وابن حزم ، وذهبوا إلى أنه لا يجوز الحكم في شيء إلا بنص كلام الله ، أو بسنة النبي ، أو ما صح عنه من فعل أو إقرار ؛ وزعم داود أنه لاحادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة ؛ وهم يحاولون أن يمدخلوا الحوادث الجديدة تحت نصوص تحتملها ؛ فمثلاً يقيس أصحاب القياس منع ضرب الوالدين على النهي عن قول : « أفٍّ » لها ، أما ابن حزم فهو يحاول أن يجد في قوله تعالى : وبالوالدين إحسانا وفي قوله : واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ، وفي الأحاديث الواردة في ذلك ، ما يمنع جواز ضربهما ؛ وكل ما لم يدخل تحت نص فهو عندهم مباح على البراءة الأصلية . وقيس أصحاب القياس عدم أخذ ما دون القنطار وما فوقه على عدم أخذ القنطار ، أما ابن حزم فهو

يُدخل ذلك تحت قوله تعالى : ولا يحلُّ لكم أن تأخذوا منه شيئاً ؛ فالمرجع دائماً إلى النص أو الإجماع المُتَيَقَّن على نص أو الضرورة المشاهدة بالحواس أو بالقتل وهكذا . ويقول ابن حزم ببطالان العلل في جميع الأحكام الدينية ، وهو يعقد لذلك فصلاً خاصاً من كتابه الأحكام^(١).

ولعل النظام أول من اعترض على القياس الشرعي ؛ فيقول ابن عبد البر^(٢) إن الناس لم يزالوا على إجازة القياس حتى حدث إبراهيم بن سيّار النظام وقوم من المعتزلة سلكوا طريقه في نفي القياس ، واتبعهم من أهل السنة داود بن علي بن خلف الأصفهاني^(٣).

ويحكي ابن عبد البر عن عبيد الله بن عمر أنه قال في كتاب من كتبه في الأصول : ما علمت أن أحداً من البصريين ، ولا غيرهم ممن له نباهة ، سبق إبراهيم النظام إلى القول بنفي القياس ؛ وقد خالفه في ذلك أبو الهذيل ، وقمعه فيه ، وردّه عليه هو وأصحابه ؛ قال : وكان بشر بن المعتمر ، شيخ البغداديين ورئيسهم ، من أشد الناس نصرة لقياس واجتهاد الرأي في الأحكام هو وأصحابه ، وكان هو وأبو الهذيل كأنهما ينطقان في ذلك بلسان واحد ذكرنا شيئاً يسيراً عن الإجماع والقياس وعرفنا ما قاله مؤرخو علم الأصول عن رأي النظام فيهما ، فلنر ما يقوله مؤرخو علم الكلام .

حكى الشهرستاني عن النظام أنه أنكر حجة الإجماع والقياس ، وقال إن الحجة في قول الإمام المصوم^(٤) ؛ والإيجي^(٥) متفق مع الشهرستاني في الشطر الأول .

ويقول البغدادى^(٦) إن النظام أبطل القياس الشرعي ، وأبطل حجة الإجماع ، وزعم « أن الأمة من عهد نبيها ، عليه السلام ، إلى أن تقوم القيامة لو أجمعت على حكم شرعي جاز أن يكون إجماعها خطأ وضلالاً » .

(١) الإحكام في أصول الأحكام مخطوط رقم ١١ . أصول ، بدار الكتب المصرية ؛ انظر الباب الثاني والعشرين في الإجماع والثامن والثلاثين في القياس والتاسع والثلاثين في إبطال العلل في جميع أحكام الدين .

(٢) جامع بيان العلم وفضله وما ينبت في روايته وحمله لأبي عمرو يوسف بن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي المتوفى عام ٤٦٣ هـ ، طبعة مصر ١٣٤٦ هـ ، ص ٦٢ — قارن الإرشاد ص ١٨٦ .

(٣) قارن الإرشاد ص ١٨٦ . (٤) الملل ص ٣٩ .

(٥) المواظف طبعة استامبول ١٢٨٩ هـ ، ص ٦٢٢ .

(٦) الفرق بين الفرق ص ١١٤ ، ١٢٨ ؛ وأصول الدين ص ١١ — ١٢ ، ص ١٩ — ٢٠ .

ويخبرنا ابن قتيبة^(١) أنه حُكي عن النظام أنه قال : قد يجوز أن يُجمع المسلمون جميعاً على الخطأ ، قال : ومن ذلك إجماعهم على أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، بُعث إلى الناس كافة ، دون جميع الأنبياء ، وليس كذلك ، وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه ؛ لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض ، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدّقه ويتبعه ؛ بخالف الرواية عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : بُعثت إلى الناس كافة ، وبُعثت إلى الأحمر والأسود ، وكان النبي يُبعث إلى قومه ؛ وأوّل الحديث ؛ وفي مخالفة الرواية وحشةٌ ، فكيف بمخالفة الرواية والإجماع لما استحسّن ؟ ! .

ويذكر الخوانساري^(٢) أن النظام « منع من إمكان وقوع إجماع الطائفة على أمر عادة فضلاً عن حُجّيته » .

ويحدّثنا الخياط بما اتهم ابن الراوندي به النظام من أنه كان يزعم أن الأمة بأسرها يجوز عليها الاجتماع على الخطأ والضلال « من جهة الرأي والقياس لا من جهة التثقل عن الحواس » ، ثم يقول الخياط : « هذا غير معروف عن إبراهيم ، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ ، وقد أغفل في الحكاية عنه ، وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر » . على أن الخياط ذكر ما اتهم به النظام من تجويز الخطأ على الأمة في موضع آخر ، ثم قال : إن كل فرد على حدة من الأمة جائز عليه الخطأ ، « والأمة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيّها ؛ لأنها حجة فيما تنقل عنه » . وفي موضع آخر ينفي الخياط ما نسب إلى المعتزلة من تجويز اجتماع الأمة على الضلال^(٣) .

ويذكر ابن شاكر^(٤) ، معتمداً على الشهرستاني في الأرجح ، إنكار النظام الحُجّية الإجماع والقياس ، ثم ينسب له أنه « زعم أن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر خطأ ؛ لأن الحدود إنما ثبت بالنص والتوقيف » .

ثم يذكر ابن أبي الحديد^(٥) أن للنظام كتاباً يسمى التُكْت انتصر فيه لكون الإجماع

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٢١ — ٢٢ . (٢) روضات الجنات ص ٤٢ .

(٣) الانتصار ص ٥١ و ٥٢ و ٥٣ و ٩٤ و ١٥٩ .

(٤) عيون التواريخ ص ١٣ . (٥) شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨ .

ليس بحجة ، وذكر فيه عيوب الصحابة ، ووجه لكل منهم طعناً .
ويقول فخر الدين الرازى^(١) في كلامه عن النظامية : « والإجماع وخبر الواحد والقياس ليست بحجة عند هؤلاء » .

فوجدنا أمام نصوص كثيرة متفقة على أن النظام ينكر حجّة الإجماع والقياس في الأحكام الشرعية ؛ ويُؤخذ من بعضها أنه كان يجوز اجتماع الأمة على الخطأ من جهة الرأي والقياس . على أنه إذا كانت أكثر هذه النصوص قد وردت في كتب خصوم المعتزلة أو في كتب قوم نقلوا عنهم من غير تمحيص ، فهي لا تكفي في تبرئة النظام من معارضة ما أو مناقشة في أمر حجّة الإجماع والقياس ؛ ولو أنعمنا النظر في هذه النصوص فقد نستطيع أن نكون فكرة عن آراء النظام الحقيقية .

أما الإجماع فالظاهر أن النظام لم ينكر حجّة إجماع الأمة فيما نقلت عن النبي من أحكام أو في إجماعها على بعض الأمور كالإمامة ؛ ويُؤخذ هذا مما حكاه الأشعري في أمر الأخبار ومما حكاه الخياط (ص ٩٢) ، ومما ذكره النوبختي للنظام في الإمامة (انظر رأي النظام في الإمامة في آخر الكتاب) ؛ أما الإجماع الذي ربما يكون النظام قد ناقش في حجّيته فهو الذي غرضه وَضْعُ حَدٍّ شرعى من غير استناد إلى نص ؛ ويُؤخذ هذا من كلام ابن شاكر وبعض مؤرخي علم الأصول ؛ وقد لا يبق شك في أن النظام جادل في أمر الإجماع على صورة من صورته بعد الذي تقدم ذكره لابن أبي الحديد ، وهو شيعي معتزلي ، وإن لم يكن من المتقدمين .

وربما كان النظام قد أراد أن ينظر في أمر الإجماع نظرة الرجل العملي ، فرأى ، كما تدل عليه بعض النصوص المتقدمة ، أن من المستحيل في العادة ، أو هو من العسير جداً ، على الأقل ، أن يقع اتفاق الناس جميعاً على رأى واحد ، فيما عدا البديهيات والحسيّات ، خصوصاً وأن الخلاف قد نشأ بين المسلمين من أول الأمر في الأصول فضلاً عن الفروع ؛ فلذلك عارض الإجماع ؛ ومن جهة أخرى فإن النظام يقول إن الحدود إنما تثبت بالنص وإن الوعيد والأسماء إنما تُعرف بالسمع (خياط ص ٩٣) ، ولذلك خطأ الصحابة في إجماعهم على حد شارب الخمر .

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين طبع مصر ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٨ م ص ٤١ .

فالنظام « كما يُؤخذ من كلام ابن قتيبة وابن شاكر ، لا يريد أن تُبنى الأحكام أو الحدود على الظن أو الرأي أو الإجماع من غير مُستند » حتى إنه طعن فيمن أفنى بالرأى من الصحابة ؛ وإذن فربما كان الذى دعا النظام إلى معارضة الإجماع هو تعمُّقه ونزعتُه الواقعية ورغبته فى أن تُبنى الأحكام على يقين لا يتطرق إليه شك من جهة ، ثم صعوبة تطبيق الإجماع عليا من جهة أخرى . على أنه يمكن أن نسأل : هل الحكم الذى يُجمع عليه مجتهدو الأمة فى مرتبة حكم ثابت بالنص المنزَّل أو بالسنة الصحيحة ؟ وهل الإجماع على الخطأ فى جماعة أمر مستحيل عقلا ؟ وهل الإجماع حجة أمام العقل ؟ كان النظام رجلا متطرفا فى تفكيره ، ولعله سأل نفسه مثل هذه الأسئلة ؛ وإذا صح ما نسب إليه من جدال فى أمر الإجماع فلعل فيما تقدم بيانا لمعنى ذلك .

أما القياس فأمره أكثر غوضا من أمر الإجماع ؛ فالجاحظ يحكى عن النظام أنه كان جيِّد القياس ، بل هو يعيبه بأنه كان يتسرع فى القياس ، وقيس على الخاطر والعارض والسابق الذى لا يوثق بمثله ؛ ونجد فوق هذا أن النظام فى مباحثه الطبيعية يستعمل القياس فى إبطال مذاهب خصومه ، وذلك بأن يقيس عليها حتى يبطلها ببطلان ما يلزم عنها ؛ وهو يرمى خصومه بأنهم لا يعرفون القياس ولا يعطونه حقه ؛ ويجدل القارىء هذا مفصلا فيما حكاه الجاحظ من أقوال النظام فى الكون^(١) .

وقد ذكرنا منذ قليل ما حكى عن النظام من تفسيقه خائن مائتى درهم فما فوقها ، وأنه أرجع ذلك إلى نصاب الزكاة ، فهو يقيس نصاب المال الذى يجوز التفسيق فيه على نصاب الزكاة قياسا لا يُنكر ، أو هو يقيس ما يوجب التفسيق على ما يستحق به آكل مال اليتيم الوعيد بالسمع ، وفيما سيأتى بعد مثال آخر على قياس النظام .

ولكن يحدِّثنا الشوكانى^(٢) أن النظام ممن أنكر القياس فى الشرعيات والعقليات ، وأنه منع من التعبد به فى شرعنا « لأن مبنى الشرع الإسلامى هو الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات » وذلك يمنع من القياس ؛ ونجد تفصيل ذلك عند رجل سابق على الشوكانى

(١) كتاب الحيوان ج ٥ ص ٣ — ٥ ؛ وانظر الكلام على الكون فيما يلى .

(٢) إرشاد ص ١٨٥ — ١٨٦ .

بكثير ، وهو الآمدى حيث يقول : « قال النظام إن العقل يقتضى التسوية بين التماثلات في أحكامها والاختلاف بين المختلفات في أحكامها ؛ والشارع قد رأيناه فرّق بين التماثلات وجمع بين المختلفات ، وهو على خلاف قضية العقل ؛ وذلك يدل على أن القياس الشرعى غير وارد على مذاق العقل ، فلا يكون العقل مجوّزاً له ؛ أما تفرّقه بين التماثلات فإنه فرض الغسل من المني ، وأبطل الصوم بإزاله عمداً دون البول والمذي ؛ وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والرش عليه من بول الغلام ؛ ونقص من عدد الرباعية في حق المسافر الشطر دون الثنائية ؛ وأوجب الصوم على الحائض دون الصلاة ، مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها ؛ وحرّم النظر إلى العجوز القبيحة المنظر وأباحه في حق الأمة الحسناء ؛ وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير ؛ وأوجب الجلد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر ؛ وقيل في القتل شاهدين دون الزنا ؛ وجلد قاذف الحرّ الفاسق دون العبد الضعيف ؛ وفرّق في العدة بين الموت والطلاق ، مع استواء حالة الرّحم فيهما ؛ وجعل استبراء الرحم بحیضة واحدة في حق الأمة ، والحرّة المطلقة بثلاث حیضات ؛ وأوجب تطهير غير الموضع الذى خرجت منه الریح ، مع أن القياس كان مقتضياً للتسوية في جميع هذه الصور ؛ بل ربما كان بعض الصور التى لم يثبت فيها الحكم أولى به مما ثبت فيها ؛ وأما تسويته بين المختلفات فإنه سوى بين قتل الصيد عمداً وخطأ في إيجاب الضمان ؛ وسوى في إيجاب القتل بين الرّدة والزنا ؛ وسوى في إيجاب الكفارة بين قتل النفس والوطء في رمضان ، مع الاختلاف ؛ وذلك مما يبطل الاعتبار بالأمثال ، ويوجب امتناع العمل بالقياس » (١).

وإذا صح هذا عن النظام فهو كلام غير محكم ؛ فالتماثلات التى يذكرها ليست متماثلة ولا يخلو كل منها من أسباب ومبررات قد تقتضى حكماً خاصاً .

ويظهر أن النظام لم يكن له اعتراض على القياس المنطقي ، أعنى قياس الشيء على مثله لعلّة ظاهرة ، رغم ما حكاه بعض مؤرخي الأصول ؛ ولعل ما ينسب إليه من إنكار لحجية القياس إنما جاء من أنه طعن في من أفتى بالرأى من الصحابة معتمداً على الاجتهاد ؛ فيحدثنا ابن قتيبة (٢) أن النظام ذكر قول عمر رضى الله عنه : لو كان هذا الدين بالقياس لكان

(١) الإحكام ج ٤ ص ٩ .

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٢٤ .

باطن الخُفِّ أُولَى بالمسح من ظاهره » فقال : كان من الواجب على عمر العملُ بمثل ما قال في الأحكام كلها ، وليس ذلك بأعجب من قوله : أجزؤكم على الجدِّ أجزؤكم على النار ، ثم قضى في الجدِّ بمائة قضية مختلفة ؛ وذكر قول أبي بكر رضى الله عنه : أئى سماء تظلى وأى أرض تغلى . إذا أنا قلت في آية من كتاب الله بغير ما أراد الله ؟ ثم سُئِلَ عن الكلالة . فقال : أقول فيها برأى ، قال : وهذا خلاف القول الأول ؛ ومن استعظم القول بالرأى ذلك الاستعظام لم يقدم على القول بالرأى هذا الإقدام .

وكذلك طعن النظام في على رضى الله عنه وفي غيره لقولهم بالرأى ؛ وإذْنُ فالنظام إنما ينكر القياس الذى غايته وضع حكم بالرأى من غير مُسْتَنَد .

ولكن ما الذى دعا النظام إلى معارضة الرأى ؟ رأينا ما ذكره الآمدى في هذه المسألة ؛ ولا يخلو كلام ابن قتيبة من إرشاد إلى ما يمكن أن يبين هذه المسألة ؛ فهو يخبرنا أن النظام ذكر قول ابن مسعود في حديث بَرُوع بنت واشق : أقول فيها برأى . فإن كان خطأ فنى . وإن كان صواباً فمن الله تعالى ، قال : وهذا هو الحكم بالظن والقضاء بالمشبهة ، فإذا كانت الشهادة بالظن حراماً ، فالقضاء بالظن أعظم . وهذا مثال جديد لقياس النظام ؛ فالنظام لا يريد أن يكون القضاء مبنيًا على رأى أو ظنٍّ معرَّضٍ للخطأ . بل هو يريد للأحكام يقيناً لا يتسرب إليه الشك ؛ وهو كذلك يريد أن تكون الحدود والأسماء مأخوذة من السمع لا من الرأى والقياس .

وليس المقام مقام ردِّ على النظام ، فقد كفى ابن قتيبة مؤونة ذلك ، فليرجع إلى كتابه من يريد الاستقصاء^(١) . وإنما ذكرت هذه الأمثلة شاهداً على ما كان للنظام في أمر القياس والإجماع من نزعات النقد وعدم التحرُّج في ذلك من الطعن على رجل قد يكون موضع إجلال . وهنا يعرض سؤال يحسن أن نحاول الإجابة عنه .

كيف يمكن التوفيق بين إنكار النظام للرأى والقياس وبين ما نلاحظه عنده من حرية في الفكر واستعمال للعقل ؟ هذه نقطة من النقاط الدقيقة في مذهب النظام ؛ فالبعض يحكى أن النظام ، إذ أنكر حجة الإجماع والقياس ، كان يرى أن الحجة في قول الإمام المعصوم .

ومعنى هذا أن النظام يذهب في ذلك مذهب الشيعة ؛ ولكن هذا الإمام كيف يحكم ؟ هل سيصدر حكمه بحسب ما يمليه عقله ؟ اِذَنْ يقع النظام فيا اعتراض به على الصحابة لإفئتهم بالرأى ؛ أم هل يكون عقل الإمام عقلاً ممتازاً يحق له الحكم ، لأن الإمامة يجب أن تعطى للأفضل ولا يجوز صرفها للمفضول ^(١) ؟ فكان النظام يرى أن الأحكام الشرعية تؤخذ من الكتاب والسنة وبعدها من إمام يكون أفضل أهل زمانه ، ويكون مؤيداً بالعصمة ، حتى يستغنى الناس به عن الإجماع والرأى .

والذى أميل إليه أن كثيراً مما نقل عن النظام في أمر الإجماع والقياس غير صحيح ؛ ويظهر أن النظام كان له كلام فيمن أفتى بالرأى من الصحابة من غير مستند ، فرماه خصومه لذلك بأنه ينكر القياس جملة ؛ وإذن فعارضة النظام للإفتاء بالرأى هي من نزعات النظام النقدية ، وهي مما يتفق مع الحرية الفكرية المعروفة عنه .

على أن النظام لم يكن في مسألة التحسين والتقييح متشدداً تشدد المعتزلة ، بل إن نزعته العقلية معتدلة فيما يتعلق بهذه المسألة ، كما في مسألة الأسماء والأحكام . ويجوز أن يكون النظام قد جادل في أمر الإجماع والقياس على سبيل البحث النظري بقصد الفهم ومعرفة قيمة كل منهما ، فتلقف خصومه ذلك وألزموه إنكار حجة الإجماع والقياس ؛ وقد رُمى المعتزلة بآراء كانوا يناظرون عليها على التور والنظر ^(٢) .

على أن خصوم النظام لم يُعيهِم أن يتلمسوا لإنكاره حجة الإجماع والقياس تعليلاً آخر ؛ فيقول البغدادي ^(٣) إن النظام أُعجب بقول البراهمة في أبطال النبوات ، ولكنه خاف السيف ، فلم يجسر على إظهار ذلك ، فأنكر إعجاز القرآن في نظمه وأنكر معجزات النبي من نحو انشقاق القمر ليتوصل بإنكار المعجزات إلى إنكار النبوة ؛ وكذلك لم يجسر على إظهار رفع الشريعة ، فأبطل الطرق الدالة عليها بأن أنكر الإجماع والقياس وحجة الأخبار ، وطعن في إجماع الصحابة على الاجتهاد ، وطعن في فتاوى أعلامهم بالرأى .

والظاهر أن البغدادي يتهم النظام وحده دون سائر المعتزلة بشدة الميل إلى البراهمة وبإنكار النبوة ؛ فهو يذكر ^(٤) اتفاق البراهمة والمعتزلة على أن العقول طريق إلى معرفة

(٢) كتاب الانتصار ص ١٦ .

(١) أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٣ .

(٤) أصول الدين ص ٢٦ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٤ .

الواجب والمحذور وعلى أن قلب كل عاقل لا يتخلو من خاطرين ، أحدهما من قبل الله ينبيه إلى ما يوجب العقل من معرفة الله ووجوب شكره ويدعوه إلى الاستدلال عليه بآياته ، والثاني من قبل الشيطان يصرفه عن ذلك ؛ ويقول بعد هذا إن المعتزلة « وافقوا البراهمة في دعاء الخواطر إلى النظر والاستدلال ، وفارقوهم في إجازة بعث الرسل لغرض ادعوه ، وهو إباحة ما حظره العقل كذبح البهائم وتسخيرها وإيلامها لغرض ادعوه فيه ؛ قال أبو هاشم ابن الجبائي : لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلامها لم يكن معلوماً بالعقل جواز حسنه » .

ويظهر أن البغدادى وجد من يتابعه أو يروى عنه اتهام النظام بالميل إلى البراهمة فيقول ابن شاكر^(١) : « وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظام كان في الباطن على مذهب البراهمة الذين ينكرون النبوة » وأنه لم يظهر ذلك خوفاً من السيف .

وقد يكون لهذه التهمة ما يبررها بالنسبة إلى المعتزلة عامة وبالنسبة إلى النظام خاصة ؛ فهم جميعاً قد أفرطوا في القول بتحسين العقل وتقبيحه وفي إيجاب معرفة الله بالاستدلال ومن غير خاطر من قبله ينبيه إلى ذلك ، كما أوجبوا شكر النعمة واتباع الحسن والتسكب عن القبيح قبل ورود الشرائع ؛ وإن قصر الإنسان في ذلك استوجب عندهم العقوبة « وأجمعوا جميعاً على أن الناس محجوجون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه » ، وكيف يمكن التوفيق بين هذا وبين القول بالنبوة ، وما هي الحاجة إليها بعد هذا القول ؟

(١) عيون التواريخ ص ٦٨ و ؛ وينسب كثير من المؤلفين الإسلاميين إلى البراهمة أنهم أنكروا النبوات ؛ ومن أقدم هؤلاء الإسلاميين رجل من الزيدية يسمى القاسم بن إبراهيم الحسني « المتوفى عام ٢٤٦ هـ ؛ فهو يقول في كتاب له عنوانه : « الرد على الرافضة » ، مخطوط بمكتبة برلين رقم Glaser 101 ص ١١٢ . « وما قالت به الرافضة في الأوصياء من هذه المقالة فهو (قول) فرقة كافرة من أهل الهند يقال لها البرهمية تزعم أنها بأمامة آدم من كل رسول وهدى مكتفية » ، وأن من ادعى بعده نبوة أو رسالة فقد ادعى دعوى كاذبة ضالة . « ويكرر القاسم هذا الكلام في رسالة أخرى له . راجع كتاب الدكتور بينيس عن مذهب الجوهر الفرد ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦ » ص ١١٩ — ١٢٠ . ويذكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) في كتاب التمهيد في الرد على الملحدة المعلقة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، مخطوط رقم ٦٠٩٠ بمكتبة باريس ص ٣١ و ؛ في باب الكلام على البراهمة : « وقد افترقت البراهمة على قولين : فمنهم من جحد الرسول » وزعم أنه لا يجوز في حكمة الله وصنعه أن يعث رسولا إلى خلقه « وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقى الرسالة عن الخالق سبحانه ؛ وقال الفريق الآخر إن الله تعالى ما أرسل رسولا سوى آدم عليه السلام » وكذبوا كل مدعى للنبوة سواه ؛ وقال قوم منهم : بل ما بعث الله تعالى غير إبراهيم وحده ، وأنكروا نبوة من سواه ؛ وهذا جملة قولهم » ؛ قارن الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٦٣ طبعة مصر ١٣٤٧ هـ .

ثم جاء النظام فزاد في تقرير حق العقل وبالغ في الطعن على الصحابة وفي نقد الحديث .
وناقش حجة الإجماع والقياس ، فكان أكثر تعرضاً لاتهامات الخصوم .

ويحسن قبل أن تنتهى من هذا الفصل أن نشير إلى ما عسى أن يكون له علاقة برأى النظام في القياس وفي الإمام ومهمته . لابن المقفع رسالة تسمى رسالة الصحابة^(١) كتبها لأئمة المؤمنين يذكر فيها بأحوال الرعية وما يلزم أن يوجه نظره إليه في سياسة بعض الأقطار والجماعات . والذي يعيننا في هذه الرسالة أن ابن المقفع يعظم شأن الإمام فيوجب له الطاعة فيما لا يطاع فيه غيره في الرأي والتدبير وفي الأمور التي جعل الله تعالى أزمته بأيدي الأئمة ، ليس لأحد فيها أمر ولا طاعة ، ومن هذه الأمور الحكم بالرأى فيما لم يكن فيه أثر وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة ، وليس لأحد حق في هذا إلا الإمام .

وكذلك يقول ابن المقفع إن العامة لا تصلح من قبل نفسها ، ولا يأتيها الصلاح إلا من قبل خاصتها ؛ وإن الخاصة لا تصلح إلا من قبل إمامها ، وحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم كحاجة العامة إلى خواصهم ، بل أعظم من ذلك .

ويرى ابن المقفع أن الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلتين : الدين والعقل ؛ والعقول « وإن كانت من نعم الله العظيمة ، فهي لا تبلغ إلى معرفة الهدى ولا تبلغ أهلها رضوان الله إلا بما أكمل الله للناس من نعمة الدين الذي شرعه لهم . ولكن لو أن الدين جاء من عند الله لم يغادر حرفاً من الأحكام التي يحتاج الناس إليها إلى يوم القيامة لكان الناس قد كلفوا غيرَ وسعهم ، وأتاهم ما لا يفهمونه ، ولحارت عقولهم ، ولكانت لغواً لا يحتاجون إليها في شيء ؛ لذلك جاء الدين بأشياء ما كانت لتصل إليها العقول ، وترك ما سوى ذلك إلى الرأي » وجعل الرأي لولاة الأمر ، وليس للناس إلا الإشارة عند المشورة والإجابة عند الدعوة .

ثم يلاحظ ابن المقفع تضارب الأحكام بحيث يحرم الشيء في الكوفة ويحل في الحيرة . ويحرم في ناحية من الكوفة ويحل في أخرى ؛ وهذه الأحكام على اختلافها نافذة

(١) نشرها محمد كرد علي ضمن مجموعة رسائل البلاء طبعة مصر ١٣٣١ هـ — ١٩١٣ م ص ١٢٠ .

على المسلمين في دمائهم وحرّهم . ويرى ابن المقفع من الناس من يدعى لزوم السنة ، ويجعل ما ليس بسنة سنة ، حتى يبلغ بذلك إلى أن يسفك به الدم بغير بينة ولا حجة ؛ وكذلك يُبصر منهم من يأخذ برأيه ، فيبلغ في ذلك أن يقول في الأمر الجسيم من أمور المسلمين قولاً لا يوافق عليه أحد ، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه . وهو مُعِرٌّ أنه رأى منه ، لا يستند إلى كتاب ولا سنة . وعلى هذا الأساس يطلب ابن المقفع من أمير المؤمنين أن يرفع هذه الأقضية المختلفة إليه مصحوبة بما يحتاج به أصحابها من سنة أو قياس ، ثم ينظر فيها ، ويُمضي في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ، ويعزم عليه ، وينهى عن القضاء بخلافه ، ويكتب بذلك كتاباً جامعاً لتصير الأحكام بعد التناقض حكماً واحداً صواباً ، وهكذا يجتمع الأمر برأى أمير المؤمنين ، ثم يكون ذلك من إمام إلى إمام حتى آخر الدهر .

وقد تعرض ابن المقفع في بيانه لطريقة ذلك إلى القياس فقال إن من يلزم القياس ولا يفارقه أبداً في أمر الدين والحكم يقع في الورطات ، ويُمضي على الشبهات ، ويمض على القبيح الذي يعرفه ويأبى أن يتركه كراهةً لترك القياس ؛ وهو يرى أن القياس دليلٌ يُستدل به على المحاسن ، فإن أدّى إلى حسن معروف أخذ به ، وإن قاد إلى قبيح مُستنكر ترك ، لأن المقصود ليس ذات القياس ، ولكن محاسن الأمور ومعروفها ؛ ولو أن شيئاً حسناً ينقاد حيث قيد لكان الصدق ؛ ولكن يحدث أحياناً أن نترك قياد الصدق ونصرف إلى مُستحسن مُجمّع عليه معروف ، كأن نكذب لدرء الأذى عن مظلوم يطلبه ظالم ليقته .

ونلاحظ شها بين تعظيم ابن المقفع للإمام وبين ما حكيناه عن النظام ، كما نلاحظ أن الرأي والقياس أصبحا ^{أداة}تعلّة لأحكام تقوم على الهوى وتخرج إلى حدّ التعسف في التمسك بأصل من الأصول ؛ لذلك أراد ابن المقفع أن يصلح هذه الحالة بالرجوع إلى حكم الإمام ؛ ويجوز أن النظام عرف رسالة ابن المقفع ، واقتنع بموضع الشكوى فتأثر بآراء ابن المقفع في أمر الإمام وفي الاعتراض على القياس . ونرى أن مجال العقل عند ابن المقفع يشبه نظيره عند النظام ، كما نجد ذلك في رأى النظام في الحسن والقبيح فيما بعد .

النظام والحديث :

يَبْنِي الأستاذ أحمد أمين^(١) أن نزعة المعتزلة إلى تقدير سلطان العقل دعوتهم إلى تأويل بعض الأحاديث وإلى إنكار بعضها .

أما النظام فيحدثنا ابن حجر العسقلاني^(٢) نقلاً عن أبي العباس بن العاص أنه قال في كتاب الانتصار : إن النظام كان أشد الناس إضراراً على أهل الحديث ، وهو القائل فيهم : زوامل^(٣) للأسفار لا علم عندهم بما تحتوى إلا كعلم الأباعر

وإن قتيبة يَعُدُّ النظام أكبر الطاعنين في الحديث والطاعنين في الصحابة والمكذبين لهم ، ويقول : « وله أقاويل في أحاديث يدعى عليها أنها مناقضة للكتاب ، وأحاديث يستبشعها من جهة حجة العقل — وذكر أن جهة حجة العقل قد تنسخ الأخبار — وأحاديث ينقض بعضها بعضاً »^(٤) ؛ ويذكر ابن قتيبة أمثلة من نقد النظام للحديث ومن طعنه في الصحابة ، ويرد عليها ، فليرجع إلى ذلك من يريد .

ويؤخذ مما يحكيه الجاحظ عن النظام أنه كان لا يحفل بالأحاديث الواردة في تفضيل السنور على الكلب ، ولا يرى لهذا التقديم معنى . « قال إبراهيم : قدَّمتم السنور على الكلب ، ورويتم أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أمر بقتل الكلاب واستحياء السنابير وتربيتها ، كقولهم عند مسألته عنها : إنهن من الطوائف عليكم » ؛ وبعد أن يبين أنه ليس للسنور كبير نفع ، وأنه كثير الأذى ، وأن الكلب أكبر منه نفعاً ، يقول : « ثم قلت في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلت ، ثم لم ترضوا به حتى أضفتموه إلى نبيكم صلى الله عليه وسلم »^(٥) .

ولكن الجاحظ يحكي في موضع آخر^(٦) عن النظام أنه قال : « بلغني ، وأنا حَدَّثْتُ ، أن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، نهى عن اجتراث في القربة والشرب منه » قال : فكنت أقول : إن لهذا الحديث لساناً ، وما في الشرب من في القربة حتى يجيء فيه هذا النهي !؟ حتى

(١) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٨٥ — ٨٩ من طبعة عام ١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ م .

(٢) لسان الميزان ج ١ ص ٦٧ . (٣) في الأصل زوامل ولعلها زوامل ، والزاملة البعير

(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٥٣ .

الذي يحمل التاع .

(٥) الحيوان ج ٢ ص ٥٥ — ٥٦ . (٦) نفس المصدر ج ٤ ص ٨٨ — ٨٩ .

قيل إن رجلاً شرب من فم قربة ، فوكعته حية فمات ، وإن الحيات تدخل في أفواه القرب ، فعملت أن كل شيء لا أعرف تأويله من الحديث أن له مذهبا ، وإن جهلته ؛ ويؤخذ مما حكاه الأشعري عن النظام في أمر العام الخالص من الأخبار أنه كان يعتد بالسنن وما جاء فيها عند الحكم .

ونستطيع أن نستنبط مما تقدم أن النظام كما ينقد الحديث على ضوء العقل ، فيرده إن كان غير مقبول في العقل ، أو إذا لم تؤيده حجة ظاهرة . أما إذا وصل إلى علمه حديث لا يعرف له تأويلا ولا سببا ، ولا يجد في حجة العقل ما يعارضه ، فإنه يتوقف في أمره حتى يتجلى له .

النظام وإعجاز القرآن وتفسيره

اعجاز القرآن :

لا حاجة إلى التفصيل في بيان إعجاز القرآن أو في وجوه هذا الإعجاز ؛ ولا خلاف في أن القرآن تحدى العرب أن يأتوا بمثله في آيات كثيرة ، فقال : « فأتوا بحديث مثله » ؛ « فأتوا بسورة من مثله » ؛ « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » ، وقال : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » ، فعجزوا عن المعارضة مع التحدى والتفريع بالعجز ، ولو قدروا على المعارضة والإتيان بمثله لوصل ذلك إلينا لكثرة خصوم النبي وحرصهم على إبطال حجته ودعوته وإشاعة ما يبطلهما .

يحدثنا ابن حزم أن المسلمين أجمعوا على أن القرآن المتلوة معجز ، أعجز الله عن مثل نظمه جميع العرب وغيرهم من الإنس والجن ، وأن جمهور أهل الإسلام على أن الإعجاز باقٍ إلى يوم القيامة ، وآيته باقية أبداً ، وأن المسلمين ، عدا فرقة قليلة ، على أنه معجز بنظمه وبما فيه من الأخبار بالغيوب ؛ ويرى ابن حزم أن هذا هو الحق الذي ما خالفه فهو ضلال ^(١) .

وإذا كان المسلمون متفقين على إعجازه ، فإن المتكلمين بحثوا في وجه هذا الإعجاز ،

واختلفوا فيه » وقد ذكر الإيجي^(١) مختلف المذاهب في ذلك .

فن المتكلمين قومٌ ذهبوا إلى أن وجه الإعجاز هو ما اشتمل عليه القرآن من النظم الغريب الخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله . وعلى هذا رأى بعض المعتزلة إلا النظام وهشاما القوطي وعبد بن سليمان^(٢) .
وذهبت طائفة إلى أن وجه الإعجاز كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يُعهد مثلها ، وعليه الجاحظ .

وقال القاضي الباقلاني : وجه الإعجاز هو مجموع الأمرين : النظم ، وكونه في أعلى درجات البلاغة^(٣) .

وقيل هو إخباره عن الغائب نحو قوله تعالى : « وهم من بعد غلبهم سيفلبون » .
وقال قوم : هو عدم اختلافه وتناقضه ، مع ما فيه من الطول ؛ واحتجوا بقوله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .
وذهبت طائفة إلى أن إعجازه بالصرفة بمعنى أن الله صرفهم عن معارضته والإتيان بمثله ، قبل التحدى مع قدرتهم على ذلك ، واختلف هؤلاء في وجه الصرفة .
فذهب الأستاذ أبو اسحاق من الأشاعرة والنظام من المعتزلة إلى أن الله صرفهم بأن صرف دواعيهم إلى المعارضة مع توفر الأسباب الداعية إلى المعارضة ، خصوصاً بعد التحدى والتبكيك بالعجز .

وقال الشريف المرتضى من الشيعة إن الله صرفهم بأن سلّهم العلوم التي يُحتاج إليها في المعارضة .

هذا ما حكاه الإيجي ، ويمكن أن نزيد عليه رأى الأشعرى ؛ فهو كما حكى عنه الشهرستاني^(٤) يقول إن القرآن معجز « من حيث البلاغة والنظم والفصاحة ، إذ خيّر العرب بين السيف والمعارضة ، فاختاروا أشد القسمين اختياراً عجز عن المقابلة ؛ ومن أصحابه

(١) كتاب المواقف ص ٥٥٧ — ٥٦٣ .

(٢) انظر أيضاً مقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ .

(٣) انظر أيضاً كتاب إعجاز القرآن طبع القاهرة ١٣١٥ هـ ص ١٨ — ٢٨ — ٥٤ و ١١٦ .

(٤) ١١٧ — ١١٨ و ١١٩ — ١٢٠ . (٤) الملل ص ٧٥ .

من اعتقد أن الإعجاز في القرآن من جهة صرف الدواعي « وهو المنع من المعتاد ، ومن جهة الأخبار عن الغيب » .

أما ابن حزم فيرى أن الله منع من معارضته فقط ، وحال بين الناس وبين ذلك ، وكساه الإعجاز وسلبه جميع الخلق ، وأن قليله وكثيره معجز ، لأن الله تحدى العرب أن يأتوا بمثل هذا القرآن ؛ وكل شيء منه قرآن ، حتى الكلمة القائمة المعنى « وقد عني ابن حزم عناية خاصة بإبطال مذهب القائلين بأن وجه الإعجاز هو كونه في أعلى درجات البلاغة ومذهب الأشاعرة في قولهم إن المعجز مقدار أقل سورة منه ، فليرجع لذلك من يريد الاستقصاء ^(١) .

وقد أشار الأيجي « في حكايته ، إلى رأى النظام ؛ ولكن هذا لا يكفي في التعريف برأيه .

يقول الجاحظ ^(٢) : « كتبت لك كتاباً أجهدت فيه نفسي ، وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلى من الاحتجاج للقرآن والرد على الطعان » فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحدیثي ولا لحشوي ولا لكافر مباد ولا لمنافق ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة ، وأنه تنزيل وليس ببرهان » .

ويحكي الأشعري عن النظام أنه قال : « الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب ؛ فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد ، لولا أن الله منهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم » ^(٣) .

ويذكر عنه الشهرستاني أن إعجاز القرآن « من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجباً » حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً ^(٤) . ولا يزيد ما يقوله البغدادى ^(٥) في المعنى عما قاله الشهرستاني . أما الخياط فلم يصرح

(١) فصل ج ١ ص ٨٦ — ٨٨ وج ٣ ص ١٠ — ١٤ .

(٢) حجج النبوة طبع القاهرة ١٣٥٢ — ١٩٣٣ م ص ١٤٧ .

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ . (٤) ملل ص ٣٩ .

(٥) الفرق ص ١٢٨ ؛ وأصول الدين ص ١٠٨ .

بانكار ما نسب إلى النظام من إنكار الحجة في نظم القرآن وتأليفه ، وهو يقول إن القرآن عند النظام حجة للنبي عليه السلام من وجوه ، مثل ما فيه من الأخبار عن الغيوب وإخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولون ؛ وذكر الخياط أمثلة على ذلك من آي القرآن ^(١).

يتبين مما تقدم أن المنسوب للنظام ليس رأياً واحداً ؛ فبعض المؤرخين لا يذكر الصرفة صراحة ؛ وبعضهم يجمع بين الأخبار بالغيب وبين الصرفة أو الإعجاز بمعجز أحدثه الله في البشر ؛ ومعظمهم متفقون على أن الأخبار بالغيوب وجه للإعجاز عنده ؛ أما النظم فليس بمعجز بذاته ، بل بصرف الدواعي أو بإعجاز أحدثه الله في العرب .

والظاهر أن الأشعري وأضرابه ممن لا يقول بالصرفة يذهبون إلى أن القرآن من حيث البلاغة والنظم والفصاحة في درجة أسمى مما يتناول إليه البشر ؛ وفي هذا رَفَعُ لُشَانِ القرآن من وجه ؛ أما أصحاب الصرفة فعلى أن البشر كانوا يستطيعون أن يأتوا بمثله لولا أن الله منعهم من ذلك وأعجزهم عنه ؛ وإذا كان في رأى الأشعري رَفَعُ لُشَانِ القرآن وَوَضَعُ له في درجة لا يبلغها البشر ففي رأى النظام هَدَمُ لأمل كل من تحدّثه نفسه بالقدرة على المعارضة ، وَجَدَعُ لَأَنفِ كل متناول ؛ وهو أكثر قطعاً عن الإتيان بمثله ، وأبلغ في تقرير الإعجاز بلفظه ومعناه . ولابن حزم كلام حسن في هذا يحسن أن نذكره ، لأننا نرى أن ابن حزم متأثر بالنظام في مسائل كثيرة ؛ يقول ابن حزم :

« وقد ظن قوم أن عجز العرب ومن تلاهم من سائر البلغاء عن معارضة القرآن إنما هو لكون القرآن في أعلى طبقات البلاغة ؛ وهذا خطأ شديد ؛ ولو كان ذلك — وقد أبى الله عز وجل أن يكون — لما كان حينئذ معجزة ؛ لأن هذه صفة كل باسق في طبقته ؛ والشئ الذى هو كذلك ، وإن كان قد سبق في وقت ما ، فلا يؤمن أن يأتى في غد ما يقاربه ، بل ما يفوقه ؛ ولكن الإعجاز في ذلك إنما هو أن الله عز وجل حال بين العباد وبين أن يأتوا بمثله ، ورفع عنهم القوة في ذلك جملة » .

ولا شك في أن القرآن من حيث مفرداته مؤلف من كلام العرب الذى كان معروفا بينهم ، وهو برىء من غريب الألفاظ وحوشيا ؛ أما أسلوبه فإنه ، وإن كان فيه نثر مرسل

وسجع بأنواعه ، فهو في جلته على غير ما جرى عليه أسلوب العرب من حيث مطالعته وسيقاه وطريقة خطابه .

ولو أراد أحد البلغاء أن يؤلف كلاماً بليغاً من غير أن يحاول معارضة القرآن لأثنى بكلام يقع في النفس موقعاً حسناً ؛ ولكنه حين يحاول المعارضة يضطر إلى تقليد القرآن والاستعارة منه والنسج على منواله « فلا يأتي إلا بقول ممسوخ ممجوج دون ما يستطيع أن يحوِّده عادة » لو أنه لم يعارض ؛ وقد تستقيم له بعض الحقايق القصيرة فقط مثل حقايق مسيلة التي منها : « القليل وما أدراك ما القليل ، له ذنب وويل ، وخرطوم طويل » ومنها : « يا ضفدع كم تنقن » نصفك في الماء ونصفك في الطين « لا الماء تكدرين ولا الشارب تمنعين » ، ومنها : « والزراعات زرعا ، فالخاصدات حصدا ، والطابخات طبخا ، فالآكلات أكلًا^(١) » ، وغير ذلك . ولعل مثل هذا هو الذي دعا النظام وأصحابه إلى القول بالصرفة « فهم يقرءون القرآن فيفهمونه ، ولا يجدون فيه غريباً ، وإذا حاولوا الإتيان بمثله خاتهم قوام ؛ لذلك قال الوليد ابن المغيرة ، بعد طول محاولته للمعارضة وتوقُّع الناس ذلك منه : عرضتُ هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء ، فلم أجده منها^(٢) » ؛ وقال العرب كما حكى الله عنهم « إيتِ بقرآن غير هذا أو بدِّلْهُ » ؛ واجتمع ابن الراوندي هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد ، فقال ابن الراوندي : يا أبا علي ! ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضى له ؟ فقال له أبو علي : أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك « ولكن أحاكمك إلى نفسك ، فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة ، وتشاكلاً وتلازماً ، ونظماً كنظمه وحلاوة كحلاوته ؟ قال : لا والله ؛ قال الجبائي : قد كفيته ، فانصرف حيث شئت^(٣) .

ذكرنا ما حُكي عن النظام في وجه إعجاز القرآن وأنه يقول بالصرفة والمنع من المعارضة جبراً وتعجيزاً ، ولكن لم يصلنا شيء يُنسب إليه في الاحتجاج لهذا المذهب ، وإنما الذي وصلنا شيء يسير لتلميذه الأكبر ، وهو الجاحظ ، ذكره عرضاً في كتاب الحيوان في موضعين^(٤)

(١) حيوان ج ٥ ص ١٥٣ — ١٥٤ والمواقف ص ٥٥٩ — ٥٦٢ .

(٢) مواقف ص ٥٦١ . (٣) معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسي طبعة مصر ١٣١٦ هـ

ج ١ ص ٥٧ . (٤) الحيوان ج ٤ ص ٣٠ — ٣٢ و ج ٦ ص ٨٥ وما بعدها .

وفي كتاب حجج النبوة^(١) ؛ ولا بد أن يكون المتأخرون كابن حزم والإيجي قد عرفوا هذا هذا الكتاب أو كتاب الجاحظ في إعجاز القرآن ، كما هو ظاهر من كلامهم في هذا الموضوع . ويحسن أن نذكر رأى الجاحظ فلعله لا يخلو من التأثير بمذهب أستاذه ، إن لم يكن صورة منه مبسطة موسّعة .

يقول الجاحظ إن من أحكم الحكمة أن الله أرسل كل نبي بما يُفهم أعجب الأمور عند قومه ، ويبطل أقوى الأشياء في ظنهم ، ويتحداهم بما لا يشكون أنهم يقدرّون على أحسن منه . فبعث موسى عليه السلام بما يعارض السحر ، لأن قوم فرعون كانوا أشد إحكاما للسحر ، وبعث عيسى عليه السلام بإحياء الموتى ، لأن قومه كانوا أشد إحكاما للطب ، ولما كان دهر محمد عليه السلام يغلب فيهم حسن البيان وشيوعُ البلاغة بعثه إليهم بالقرآن ؛ ووَجَّه الحكمة في كل ما تقدم هو الفصل بين الحجة والحيلة ، لكي لا يجد المبطلون متعلّقا ولا إلى اختداع الضعفاء سيلا .

تحدى النبي العرب أن يأتوا بمثل القرآن وقرّعهم بالعجز في المحافل ؛ وكان البلاء فيهم كثيرين ؛ وكان الكلام سيّد عملهم ، جاشت به صدورهم ، وفاض به بيانهم ، وأولعوا بالبلاغة ، حتى قالوا في كل ملاح لعيونهم ، وخطر على قلوبهم ؛ وكان فيهم العدد الكبير من العقلاء والدّهاة وأهل الحزم ؛ وهم بعد هذا كله أشد خلق الله أنفة وأفرطهم حمية ، وأجلهم بطالة ؛ ومع كل هذا لم يعارضوه ، ولا تكلفه أحد منهم ، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه ، ولا ادعى أنه قد فعل ؛ ومُحال أن تكون المعارضة في طاقتهم ، مع كثرة دُهايتهم وبلغائهم وبُعد الهمة وشدة العداوة ، ثم لا يعارضونه ؛ ولا يجوز أن يكون في طاقتهم المعارضة بالكلام ، ثم يتجشمون الحرب وبذل المِهْج والأموال والخروج من الديار ، لأن تحبير الكلام أيسر من القتال وإخراج المال ؛ وإذن فخالهم لا يخلو من أحد أمرين :

إما أن يكونوا قد عرفوا عجزهم فأروا أن الأضراب عن المعارضة أمثل لهم ، وأجدر ألا ينكشف به أمرهم للجاهل والضعيف ، فسكتوا ، وهذا فرض يعارضه أنهم ادعوا القدرة بعد المعرفة بالعجز عن المعارضة بدليل قوله تعالى : « وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا : قد سمعنا ،

(١) ضمن رسائل الجاحظ طبع مصر ١٣٥٢ هـ — ١٩٣٣ م س ١٤٣ وما بعدها .

لو نشاء لقلنا مثل هذا « ؛ ثم إنهم قد ساءلوا في القرآن وطعنوا فيه بدليل قوله تعالى : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة » ، وقوله : « وقال الذين كفروا : إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون » . وهل يدعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للتفريع بالعجز والتوقيف على النقص ، ثم لا يبذلون مجهودهم ولا يخرجون مكنونهم ؟ وأخيراً فكيف يسكتون ثيفاً وعشرين سنة عن المعارضة ، لو أنهم كانوا قادرين عليها ؟

وإما أن يكون غير ذلك ، أى أنهم صرفت أوهامهم عن محاولة المعارضة . جاء في حجاج النبوة : « فصل في كراهة امتناعهم عن المعارضة لعجزهم عنها : والذي منعهم من ذلك هو الذي منع ابن أبي العوجاء واسحق بن طالوت والنعيمان ابن المنذر وأشباههم من الأرجاس الذين استبدلوا من العزّ ذُلًّا وبالإيمان كفرًا وبالسعادة شِقْوَةً وبالْحُجَّة شُبْهَةً » .

أما وجه الإعجاز عند الجاحظ فقد حكى الإيجي أنه البلاغة ؛ ويمكن أن نستدل على ذلك بكثرة ذكر الجاحظ لهذه الكلمة ، وهو يقول مرة : « ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم تخداماً بالنظم » ؛ ولكنه يقول في كتاب حجاج النبوة (ص ١٣١) : « وجاء بهذا الكتاب الذي نقرؤه ، فوجب العمل بما فيه . وإنه تحدى البُلَفاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه في المواضع الكثيرة والمحافل العظيمة ، فلم يَرْمُ ذلك أحدٌ ، ولا تكلفه ، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه ، ولا ادعى أنه قد فعل » . وقد نستطيع معرفة تفاصيل رأى الجاحظ مما جاء في هذا الكتاب نفسه « فهو يقول : « لأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة طويلة أو قصيرة لتبين له في نظامها ومخرجها وفي لفظها وطبعها أنه عاجز عن مثلاً ؛ ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها ، وليس ذلك في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين ؛ ألا ترى أن الناس قد كان يتهاى في طباعهم » ويجرى على ألسنتهم أن يقول رجل منهم : الحمد لله ، وإنا لله ، وعلى الله توكلنا » وربنا الله ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ؟ وهذا كله في القرآن ، غير أنه متفرق غير مجتمع ؛ ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه ، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان » (ص ١٢٠) ونستطيع أن نسأل الجاحظ كيف يصرف الله أوهام الناس عن المعارضة ؟ هو يجيبنا

بقوله : إن الله يقدر على أن يشغل أوهام الناس كيف شاء ، فيذكر بما يشاء ، ويُنسى ما يشاء ؛ وهو لا يخلى الدنيا وتدير أهلها ومجاري أمورها وعاداتها^(١) . فمثلاً يصرف الله وهم سليمان عليه السلام عن ملكة سبأ مع قرب الدار واتصال البلاد ؛ وعلى هذا النحو أيضاً لا يعرف يعقوب مكان يوسف مكان يعقوب دهرًا طويلاً ، مع النباهة والقدرة واتصال الدار ، « وكذلك القول في موسى بن عمران ومن كان معه في التيه ، فقد كانوا أمة يكسمون أربعين عاماً في مقدار فراسخ سيرة ، ولا يهتدون إلى المخرج ، وما كانت بلاد التيه إلا من ملاءهم ومتنزهاتهم » ولا يُعَدُّ مثلُ العسكر الأدلاء والمكاريين والقبوَج والرسَل والتجار ؛ ولكن الله صرف أوهامهم « ورفع ذلك القصد من صدورهم^(٢) » ؛ وكذلك يرفع الله من قلوب الشياطين تذكر الرجم ، إذا صعدوا يسترقون السمع ؛ ويصرف قلب إبليس عن تذكر إخبار الله أنه لا يزال عاصياً ، ولو ذكر ذلك ، وهو يعلم أن خبر الله صدقٌ ، كان محالاً أن تدعوه نفسه إلى الإيمان ؛ ومثل ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بشره الله بالظفر وتمام الأمر وبشر أصحابه بالنصر ونزول الملائكة ، ولو كانوا لذلك ذاكرين في كل حال لم يكن عليهم من المحاربة مؤونة ؛ وإذا لم يتكلموا المؤونة لم يُؤجروا ؛ ولكن الله تعالى بنظره إليهم رفع ذلك في كثير من الحالات عن أوهامهم ليحتملوا مشقة القتال ، وهم لا يعلمون أُيَغْلِبون أم يُغْلَبون « أَوْ يَقْتُلُونَ أَمْ يُقْتَلُونَ »^(٣) .

على هذا النحو « رفع الله من أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن » بعد أن تحداهم الرسول بنظمه ، ولذلك لم نجد أحداً طمع فيه ، ولا جاء به متفقاً ولا مضطرباً ولا مُستكراً ، « إذ كان في ذلك لأهل الشَّعْب متعلّق »^(٤) ؛ ولو جاء أحد بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب . ولألقى ذلك للمسلمين عملاً ، ولطلبوا الحماكة والتراضي لبعض العرب ، ولكثر القيل والقال ؛ وقد تعلّق أصحاب مسيلة وأصحاب بنى النواحة بما ألف لهم مسيلة من كلام أخذ فيه بعض القرآن وحاول أن يعارضه . وإذن فالله هو الذي صرف العرب عن المعارضة ، « فكان لله ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد » ولو اجتمعوا له .

(١) حيوان ج ٣٠ ص ٣٣ . (٢،٣) حيوان ج ٣١ ص ٣٢ .

(٤) حيوان ج ٤ ص ٣٢ .

وبعد أن اتهمنا من بيان رأى النظام فى الإعجاز وأتبعناه برأى تلميذه يصح أن نبين رأى النظام فى طريقة تفسير القرآن .

تفسير القرآن :

للنظام فى تفسير القرآن طريقته الخاصة أيضاً « وهى تقوم على أصول يمكن استخلاصها من جملة ما وصل إلينا عن النظام فى ذلك ، ومن أهم هذه الأصول :

عدمُ البعد فى التأويلُ عن المعنى الذى تدل عليه الألفاظ بحسب عادة العرب فى تعبيرهم .

وتركُ التكلف وتركُ الجرى وراء الغريب من التأويل ؛ ولذلك يقول النظام فى حق متلقى الغريب : « وليس يُؤتى القومُ إلا من الطمع ومن شدة إعجابهم بالغريب من التأويل » (١) .

ومحاولةُ الوصول إلى معنى الألفاظ بشكل كلى إجمالى ؛ ولذلك لا يعجبه صنيع من يحاول أن يجد للفظ الواحد معانى بمقدار تكرره فى الآيات .

ومحاولةُ تبين معانى القرآن وما فيها من أحكام ودلالة عقلية منطقية وحجة خفية ؛ وفى هذه الأصول نجد الروح الفلسفية ظاهرة .

ينصحنا النظام ألا نسترسل إلى كثير من المفسرين ، وإن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا فى كل مسألة ؛ فإن كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس ؛ وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحبَّ إليهم ؛ وهو يوصينا أن نضع عكرمة والكلبى والسدى والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبا بكر الأصب فى سبيل واحدة ؛ وكان يقول : كيف أثق بتفسيرهم ، وهم قد فسروا المساجد فى قوله تعالى : « وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ » بأنها الجبابرة وما يسجد عليه الإنسان من يد ورجل وغيره ؛ ويفسرون الإبل بأنها السحاب لا الجبال والنوق ؛ وفسروا الوَيْل بأنه وادٍ فى جهنم ، ثم قعدوا يصفونه ، مع أن الوَيْل فى كلام العرب معروف فى الجاهلية والإسلام ؛ هذا إلى أن قولهم إن من الخطأ الوصل فى سلسبيلا من قوله تعالى : « عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا » ، بل هى عندهم : سَلْ سبيلا إليها « يا محمد ! » فإن كان كما

قالوا ، فأين معنى تُسَمَّى ، وعلى أى شيء وقع قوله : تسمى ، فتسمى ماذا ؟ وكذلك تفسيرهم الجلود فى قوله تعالى : « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا ؟ » بأنها كناية عن الفروج « كأنه لا يرى أن كلام الجلد من أعجب العجب » ؛ وتفسيرهم « يَا كُلُّونَ الطَّعَامِ » بأن ذلك كناية عن الغائط ، « كأنه لا يرى أن فى الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز والفاقة ، وأنه ليس فى الحاجة إلى الغذاء ، ما يكتفى به فى الدلالة على أنهما مخلوقان » ؛ وتفسيرهم « وَثِيَابَكَ فَطَهَّرَ » يعنى قلبك ، والنعم من قوله : « وَلَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ » بأنه الماء الحار فى الشتاء والبارد فى الصيف . ومن أعجب العجب عنده قول اللحياني : الجبار من الرجال يكون على وجوه : يكون جباراً فى الضخم والقوة « (إن فيها قومًا جبارين) ؛ وجباراً على معنى قتالا « (وَإِذَا بَطِشْتُمْ بَطِشْتُمْ جَبَّارِينَ) ؛ وقتالاً بغير حق ، (إن تريد إلا أن تكون جباراً فى الأرض) ؛ ومتكبراً عن عبادة الله « (ولم أك جباراً عصياً ، ولم يجعلنى جباراً شقيئاً) ؛ ومسلطاً قاهراً « (وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ) ؛ والجبارُ الله ؛ وتأول أيضاً الخوف على وجوه « ولو وجده فى ألف مكان لقال : والخوف على ألف وجه » ؛ ثم يروى تكلف بعض العرب فى البعد عن المعنى الأصلي الظاهر ؛ وهذا عند أبى إسحاق يخالف ما كان عليه النبى « إذ أخبر الله عنه : (وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ) ^(١) .

ولنذكر مثالا من تفسير النظام للقرآن : يحكى الجاحظ ^(٢) : « وقرأ أبو إسحاق قوله عز وجل : « وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ ، فهم يُوزَعُونَ ؛ حتى إذا أتوا على وادى النمل » ، فقال : كان ذلك الوادى معروفاً بوادى النمل ، فكأنه كان حصى فكيف ينكر أن يكون حصى ؟ ! والنمل ربما أجلت أمة من الأمم عن بلادهم ؛ ولقد سألت أهل كسكر ، فقلت : شعيركم عجب وأرزكم عجب وسمنكم عجب ، وجدأؤكم عجب وبطكم عجب ودجاجكم عجب ، فلو كانت لكم أعناب ! فقالوا : كل أرض كثيرة النمل لا تصلح فيها الأعناب ، ثم قرأ : (قالت نملّة : يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم) ، فجعل تلك الحجرة مساكن ، والعرب تسميها كذلك ، ثم قال : (لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ) ، فجمعت من اسمه وعينه « وعرفت الجند من قائد الجند » ثم قالت : (وهم لا يشعرون) ،

(١) حيوان ج ١ ص ١٦٨ - ١٧٠ .

(٢) حيوان ج ٤ ص . . وفى النسخ زيادة وتصحيح بحسب النسخة الجديدة للحيوان .

فكانوا معذورين وكنتم ملومين ، وكان أشدَّ عليكم ، فلذلك قال : (فتبسم ضاحكا من قولها) لما رأى من بعد غورها وتسديدها ومعرفتها ؛ فعند ذلك قال : (رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين) ؛ قال : ويقال : ألطف من ذرة وأضبط من نملة ؛ قال : والنملة أيضا قرحة تعرض للساق ، وهي معروفة في جزيرة العرب ؛ قال : ويقال أنسب من ذرة ؛ فأما قوله :

لو يدبُ الحولُ من ولد الذرِّ رُّ عليها لَأُذِبتْها الكلوم

فإن الحولى منها لا يعرف مسكنها ، وإنما هو كما قال الشاعر :

تلقط حولي الحصى في منازل من الحى أمست بالحبيبين بلقما

قال : وحولى الحصى صفارها ، فشبهه بالحولى من ذوات الأربع .

وهناك مواضع أخرى فيها أمثلة لتفسير النظام ، ذكرها الجاحظ في كتبه ^(١) ، ومن أحسنها الاستدلال على الكون بالقرآن ، كما سيأتى بعد .

غير أننا نعلم من جهة أخرى أن أصلا من أكبر أصول المعتزلة ، وهو أصل التوحيد يقوم على تأويل آيات الصفات الواردة في القرآن تأويلا يخرجها عن ظاهر معناها أحيانا ؛ وقد روى لنا عن النظام تأويل من هذا النوع : فعنى اتصاف الله بالعلم هو إثبات ذاته ونفى الجمل عنه ، وكذلك القول في سائر صفات الذات ؛ ومعنى الوجه « في قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » هو ذات الله ؛ وعند النظام أن الوجه هنا على التوشع لا على الحقيقة ، وهو مثل قول العرب : لولا وجهك لم أفعل ذلك ، أى لولا أنت ؛ وهو يفسر اليد بمعنى النعمة ^(٢) ، ويفسر وصف الله بأنه مريد لتكوين الأشياء أو خلقها بأنه خالقها ومكوِّنها ، ومعنى أنه مريد لأفعال العباد أنه أسر بها ، ومريد لقيام الساعة أنه حاكم بذلك مُحَرِّب به ^(٣) .

وقد يبدو لأول وهلة أن النظام لا يطبِّق المبادئ التى وضعها تطبيقاً دقيقاً فى تأويله لآيات الصفات ؛ ولكن فى القرآن إلى جانب الآيات التى تصف الله بصفات الخلوقات آيات أخرى تقرر أنه « ليس كمثل شئ » ، وتَنْزِهُهُ عن كل شبه بمخلوقاته ؛ والعقل

(١) حيوان ج ٥ ص ١٦٤ ورسالة الرد على النصارى طبعة مصر ١٣٤٤ هـ ص ٢٩ — ٣٠ .

(٢) أشعري : مقالات ص ١٦٧ ، ١٨٩ — ١٩١ . (٣) نفس المصدر ص ١٩٠ .

يقضى أن يكون الخالق مخالفاً لخلقاته ، مُنَزَّهاً عن صفاتها ، والعقل هو الذى يُحْتَمَّى على النظام أن يؤوِّل آيات الصفات فى القرآن ، تمشياً مع ما يوجبه العقل ؛ فالتأويل لا يخرج النص عن معناه الظاهر ، إلا إذا كان أَخْذُ الكلام على ظاهره يصطدم بموجبات العقل ، كتنزيه ذات الله ووحدانيته عن كل صور التعدد والكثرة .

أوب النظام

كثيراً ما يوصف النظام بأنه أديب ^(١) شاعر ؛ ويقال أنه سُمِّي النظام لحسن كلامه نظماً ونثراً ، كما تقدم القول .

وقد ذكرنا كثيراً من كلام النظام نثراً ، وسنذكر الكثير من النصوص التى تُنسب إليه ، ليكون فى ذلك عوضٌ عن كتبه الكثيرة التى لم يصل إلينا شئٌ منها .

على أن الأستاذ أحمد أمين « ذكر الكثير من نثر النظام وشعره فى ضحى الإسلام ^(٢) ؛ ويستطيع القارى أن يلاحظ ما فى هذا النثر من جمال وحسن سبك وجودة فى الفكرة ؛ ولا أزيد إلا شذراتٍ عثرت عليها فى أثناء بحثى ، حيث لا تتوَقَّع ، وهى من أحسن ما قرأته للنظام . تقدم القول بأن يحى البرمكى طلب إلى العلماء الذين كانوا فى مجلسه أن يتكلموا له فى العشق » وقد قال النظام فى ذلك كلاماً هو :

« العشق أرقُّ من السراب ، وأدبُّ من الشراب ؛ وهو من طينة عطرة ، عُجنت فى إناء الجلالة ؛ حُلُوٌّ لمُجتنى ما اقتصد ، فإذا أفرط عاد خيلاً قاتلاً وفساداً معطلاً ، لا يطعم العلاجُ فى صلاحه ؛ له سحابةٌ غزيرةٌ تهْمى على القلوب ، فتُعْشِبُ شغفاً ، وتُثْمِرُ كَلْفاً ؛ وصريه دائم اللوعة ، ضيقُ المتنفسِ « مُشارف للزمن ، طويل الفكر ؛ إذا أجهته الليل أرق ، وإذا أوزحه النهار قلق ؛ صومُه البلوى ، وإفطاره الشكوى ^(٣) » .

وجاء فى ترجمة الشهرستانى عند ابن خلكان ^(٤) أنه كان « يروى بالإسناد المتصل إلى النظام البلخى العالم المشهور ، واسمه إبراهيم بن سيار » أنه كان يقول : لو كان للفراق

(١) كما قال القمى والخوانسارى وصاحب تاريخ بغداد (ج ٦ ص ٦٧) .

(٢) ضحى الإسلام ج ٦ ص ١٠٦ — ١٢٦ ، وانظر أيضاً أمالى المرتضى ج ١ « وشرح العيون .

(٣) مروج الذهب للمسعودى ج ٦ ص ٣٧١ — ٣٧٢ طبعة باريس .

(٤) وفيات الأعيان : ترجمة أبى الفتح الشهرستانى .

صورةً لارتاعت لها القلوب ، ولهدّ الجبال ؛ ولجَمَرُ الفضا أفل توهُّجا من حمله ؛ ولو عذب الله تعالى أهل النار بالفراق لاستراحوا لما قبله من العذاب .

ولا أريد الإفاضة في أدب النظام ، فهو من مباحث الأدب أكثر مما هو من مباحث الفلسفة ، ولن يريد الاستقصاء أن يرجع إلى ما أشرت إليه من كتب .

أما الشعر فالنظام من قائله المجيدين المقلّين ؛ والظاهر أن الشعر كان عنده فنّاً خالصاً يعبر فيه عن خواطره وخلجات نفسه ، لا يبغي من ورائه كسباً ولا ذكراً ؛ وهو فوق هذا من الرواة ، والجاحظ يعتدُّ بحجة نقله وروايته ^(١) .

يقول الخطيب البغدادي ^(٢) : « أخبرني الصيمري قال : قال لنا أبو عبيد الله المرزباني : كان لإبراهيم مذهب في ترقيق الشعر وتدقيق المعاني لم يسبق إليه ، ذهب فيه مذاهب أصحاب الكلام للمدقّقين » ^(٣) .

ويقول ابن شاكر ^(٤) : « ومن شعره في غاية الجودة ، ولكنه يبالغ في مقاصده حتى يخرج كلامه إلى المحال » .

وليس هذا التدقيق والترقيق مما اعتبره ابن شاكر مبالغة إلا من أثر الفلسفة والتعمق في المباحث الفلسفية الكلامية ؛ بل نحن نرى الاصطلاحات والأفكار الفلسفية التي كان يذهب إليها النظام ، نراها تنعكس من شعره ، فهو يقول مثلاً :

يا تاركى جسداً بغير فؤاد أسرفت في الهجران والإبعاد

إن كان يمنعك الزيارة أعين فادخل على بعلة العوادر

.....

إن العيون على القلوب إذا جنت كانت بليتها على الأجساد ^(٥)

وفي هذه الأبيات إشارةٌ خفيةٌ إلى رأى النظام في أن الإنسان جسد وروح ، وأن

(١) حيوان ج ٦ ص ٨٩ . (٢) تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧ .

(٣) انظر أيضاً نقد النثر لأبي الفرج قدامة بن جعفر (طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ ص ١١٦—١١٧) تجد أثر اصطلاحات التكميلين في الشعر ، وتجد أن قدامة يذكر أبياتاً يستحسنها للتكميلين ، منها أبيات للنظام .

(٤) عيون التواريخ ص ٦٨ و . (٥) أمالي المرتضى ج ١ ص ١٣٣ .

الجسد قالب للروح ، وإلى علاقة الروح بالجسد ثم إن العلة والجسد من الاصطلاحات التي تتردد على ألسنة المتكلمين والفلاسفة .

ويقول النظام ، كما ذكر ابن قتيبة^(١) وغيره :

مازلت آخذ روح الزَّقِّ في لُطْفٍ وأستبيح دما من غير مجروح
حتى انثيتُ ولي روحان في جسدى والزق مُطَرَّحٌ ، جسم بلا روح

ويقول :

وشادن ينطق بالظرف يَقْصُرُ عنه منتهى الوصف
رَقٍّ ، فلو بُرَّتْ سرايله عَلَّقَهُ الجَوْءُ من اللُّطْفِ
يجرحه اللفظ بتكراره ويشتكى الإيماء بالطرف

ونرى هنا النطق واللفظ والتكرار ، وكثيراً ما يرد اللفظ في كلام النظام لأنه يعتبر الروح جسماً لطيفاً ، وكذلك يعتبر الألوان والطعوم والأرايح أجساماً لاطافاً ، ومن شعره :

أفرغ من نور سمانى مُصَوَّرٌ في جسم إنسى
وافقر الحسن إلى حسنه نَجَلٌ من تحديد كفى
أبدعه الخالق واختاره من مازج الأنوار علوى
فكل من أغرق في وصفه أصبح منسوباً إلى العى

والأثر الفلسفى هنا ظاهر في الألفاظ والمعانى ؛ ولا تنس أن النظام كان يُعَظِّمُ شأن النور ويقول إنه يعلو ولا يعلى ، كما سيأتى .

وذكر السندوبى في كتابه أدب الجاحظ^(٢) يتيين للنظام في تلميذه الجاحظ :

حُبِّي لعمرو جوهرٌ ثابت وحُبِّي لى عرض زائل
به جهاتى الستُ مشغولة وهو إلى غيرى بها مائل

وفى هذين البيتين نجد الخاصيتين الأساسيتين للجوهر والعرض وخاصة الجوهر الفرد عند بعض المتكلمين .

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٢١ ، انظر أيضاً أنساب السمعاني . (٢) قارن نقد النثر
لقدامة بن جعفر ص ١١٧ . (٣) أدب الجاحظ طبعة القاهرة ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م ص ٧٢ .

وإذن فقد كانت للنظام ملكة شعرية ظهر أثرها في ثوب من الآراء والاصطلاحات الفلسفية ، وقد يكون أحياناً في شعره من الاصطلاحات الفلسفية والكلامية أكثر مما فيه من خصائص الشعر الفنية .

بيّنتُ بعض نواحي النشاط العقلي للنظام في اختصار ، وإنما قصدت من ذلك أن أُبين أثر النزعة الفلسفية في جعلتها .

ولعل القارئ يستطيع أن يلاحظ فيما تقدم — كما سيلاحظ مما سيأتى — أن النظام يجعل للعقل سلطاناً كبيراً في مباحثه ؛ ومع أن المعتزلة فرّقوا بين علم السمع وعلم العقل ، كما يقول المَلطى ^(١) فلا نجد بينهم من أعطى العقل هذا السلطان الواسع ؛ وأساس ذلك أن النظام يرى أن جهة العقل قد تنسخ الأخبار وأن الشك مرتبة قبل اليقين ، كما سيتبين فيما بعد ؛ وعلى هذين الأساسين كان يفكر .

ونلاحظ في آرائه أثر العقل الفلسفي الناقد ؛ فهو لا يقنع بأن تُقرَّر له الأمور تقريراً ، بل يُناقشها ويُحصّصها ؛ فيقبل منها ويرفض ؛ وهو يتعمق فيها ، ويسير معها نظرياً وعملياً إلى آخر نتائجها ، حتى حدّت به نزعته النقدية إلى ردّ بعض الحديث وإلى الجرأة في الطعن على روايته ، ونسبتهم إلى الكذب ؛ ولقد كانت هذه النزعة تشتد حيناً حتى تخرج به من مجرد النقد إلى الطعن الصريح الذي يقوم على سوء الظن وتأمّس الخطأ ، كطعنه في سيدنا على كما سنذكره فيما بعد .

ونلاحظ أثر التفكير الفلسفي في شعره وفي جملة ما وصل إلينا من آثار تفكيره .

الانجذابات الغالبة على تفكيره :

كان النظام مفكراً غزير المادة شامل المعارف عميقها ؛ ولو نظرنا في جملة ما وصل إلينا عنه لوجدنا له اتجاهات أساسية أهمها : النزعة المادية الحسيّة ؛ والاتجاه العلمى في منهج البحث وفى التعليل والنقد والأسلوب ؛ والاتجاه إلى المناظرة والدفاع والانتصار ؛ والاتجاه إلى

التعمق والغوص والسير المنطقي مع المسائل إلى آخر ما تؤدي إليه ؛ وسأحاول إيضاح كل ناحية من هذه النواحي باختصار .

الزعة المادية الحسية :

يجد المتأمل في آراء النظام أن مباحثه — فيما عدا ذات الله — مشبعة بآراء طبيعية ، ومعظمها يدور حول أمور مادية محسوسة ؛ بل إن النظام ليحسّم بعض الموجودات الروحانية وبعض الأعراض والخصائص الجسمية ، على نحو ما نرى في مسألة الروح وفي مسألة الأعراض ؛ ولذلك نرى هوروقز^(١) يذكر مذهباً مادياً للنظام ، ويتخذ من نزعة المادية هذه أول دليل على تأثره بفلسفة الرواقيين . ولا يخرج عن أن يكون في هذا متابعاً على نحو ما للشهرستاني ، إذ يقول بعد تقريره لرأى النظام في الكون : « وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين »^(٢) ؛ بل يذهب الشهرستاني إلى أن ميل النظام إلى قول الطبيعيين ناشئ عن قصوره عن إدراك مذهب غير الطبيعيين ، ويستشهد على ذلك بمذهبه في ماهية الروح^(٣) .

والذي يمكن الجزم به بعد الاستقراء لآراء هذا الرجل هو أنه ينزع في تفكيره نزعة حسية ، وهي نزعة غالبية عليه ؛ وسيأتى الكلام عن طريقته التجريبية ؛ ولم ينبج من أثر هذه النزعة إلا الذات الإلهية ؛ فالروح مثلاً جسم لطيف ، وهو ينكر الأعراض إلا الحركة ؛ أما الطعوم والروائح وما إليها فهي أجسام لطيفة أيضاً^(٤) ، والعلوم والإرادات عنده حركات للنفس^(٥) ؛ بل يحكى البغدادى عنه أنه قال إن الخواطر أجسام^(٦) ؛ ثم إن الشهرستاني يحكى

(١) S. Horowitz, Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau, 1940, S. 10 Theology, p. 142.

وقارن Macdonald, Theology ص ١٤٢ .

(٢) ملل ص ٣٩ . (٣) نفس المصدر ص ٣٨ .

(٤) مقالات الإسلاميين ص ٣٤٧ ، ٤٠٤ .

(٥) حاول جالينوس الذى كان يمثل آراء الرافقين أن يثبت أن التفكير لا يتم بدون حركة وأن كل

فعل للعقل حركة ؛ انظر كتاب مذهب الذرة ص ٧٣ هامش .

(٦) فرق ص ١٢٢ ، والظاهر أن هذا نقل عن ابن الراوندى ؛ ويشك الأشرعى في صحة نسبة

هذا الرأى للنظام — انظر المقالات ص ٤٢٨ .

النظام ينكر الجن رأساً^(١) ؛ وكان ينكر الأمور المجردة من المحسوس ، فالطول عنده هو الطويل ، والمرض هو العريض^(٢) ، والخلق هو الشيء الخلق ، والابتداء هو المبتدأ ، والإرادة هي المراد^(٣) والباقي لا يبقى بقاء ، والقائي لا يفنى بفناء^(٤) ؛ وهو ينكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير القوى الحى ، والروح هي النفس ، وهي حتى بذاته^(٥) .

وهكذا يمضى النظام فى تفكيره حتى يصير العالم عنده عبارة عن مادة وحركة ، وهذا هو المذهب الآلى فى الطبيعة ممزوجا عنده بإنكار الصفات الذهنية .

ويحكى الجاحظ عن أستاذه^(٦) ما يدل على معرفته بطباع الحيوان على اختلاف أنواعه ؛ وسند ذكر التجارب التى اشترك فيها ؛ والظاهر أن النظام لم يكن وحده المعنى بمباحث الحيوان أو النظر فيه ؛ فعندنا لبشر بن العتمر قصيدتان طويلتان فى الحيوان وأنواعه وطباعه ؛ وروى الجاحظ الكثير عن ثمامة بن أشرس وغيره من المعتزلة ؛ فالظاهر أنه كان من المعتزلة طائفة عُنيت بدراسة الحيوان ، ومن أكبرهم النظام ؛ ولم تزل نزعة النظام تنمو وتزاد حتى بلغت أوجها فيما كتبه تلميذه الجاحظ .

ونستطيع مما تقدم أن نستنبط أن النزعة الغالبة على النظام هي نزعة التنزيه المطلق فيما يتعلق بذات الله ، والنزعة المادية الطبيعية فيما عدا ذلك . وقد يكون فيما ذهب إليه هورتن بعض الحق ؛ إذ يشبه الدور الأول من الفلسفة الإسلامية ويحاذيه بنظيره فى فلسفة اليونان قبل سقراط ، ويقول^(٧) : « ويظهر أن عقول المسلمين إذ ذاك لم تكن قد تهيأت للقدرة على إدراك آراء أرسطو وأفلاطون المجردة وإن كانوا قد عرفوا هذه الآراء لذلك نجد عند النظام مذهب التجدد (πάντα ῥεῖ) ومذهب الطفرة » وهو إجابة على الحجج الأولى والثانية والرابعة التى أدلى بها زينون لإبطال الحركة ؛ ونجد عند معمر إنكار

(١) ملل ص ٤٠ « ولكن لم أجد هذا الرأى عند الأشعرى » ولم يذكر الأشعرى أنه أنكر الجن بل أنكر أن يكون الجن يخدمون الناس أو يخبرونهم بغيب « وله فى ذلك تعليل . ويؤخذ من كلام الأشعرى (ص ٤٣٦ — ٤٣٧) أن النظام لا ينكر الجن ولا الشياطين « ولعل نسبة إنكار الجن إلى النظام جاءت من أنه كذب من رأى الجن من الصعابة .

٢ و٣ و٤ و٥ — أنظر مقالات الإسلاميين ص ٣٤٧ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ، ٣٢٣ ، ٣٣٤ على التوالي

(٦) حيوان ج ٥ ص ١٢٠ — ١٢١ ، ج ٣ ص ٧٩ — ٨١ ، ج ٥ ص ٧٨ — ٧٩ ، ج ٦ ص ٦٢ — ٦٧

Max Horten : Die Lehre vom Kumun bei Nazzam, ZDMG. 1909, S. 774 ff. (٧)

الحركة كما فعل الفلاسفة الأيليون ، وعند مفكرى أهل السنة نظرية الجوهر الفرد التى قال بها لويكيپ وديمقريط — وهكذا »^(١).

الوجه العلمى :

تجلى نزعة العقل العلمى عند النظام فى أنه كان يأخذ بالمنهج التجريبي فى تعرف بعض الحقائق ؛ فقد حكى الجاحظ أن النظام اشترك مع الأمير محمد بن على بن سليمان الهاشمى فى إجراء تجارب على الحيوان ، منها تجربة لمعرفة أثر الخمر فى مختلف أنواعه ، فسقوها للحيوانات العظيمة الجثة كالإبل والخليل ، وسقوها للشاء والظباء والكلاب ، بل سقوها للنسور ، واستعانوا بحمّاء حتى صبوها فى أفواه الأفاعى ، وشاهدوا أثر الخمر فى هذه الحيوانات كلها . يحدثنا النظام أنه شهد أكثر هذه التجربة ، ثم يقول إنه لم يجد فى جميع الحيوانات أملح سكرأ من الظبي ، وهو يقول : « ولولا أنه من الترفه لكنت لا يزال عندى الظبي ، حتى أسكره وأرى طرائف ما يكون منه »^(٢).

وشارك النظام محمد بن عبد الله فى إجراء تجارب أخرى على ظليم ، فكانا يلقئانه الحجارة المحمّاة والجر ليرى فعله بها . يقول الجاحظ^(٣) : « وأخبرنى أبو إسحاق — وكنا لا نرتاب بحديثه إذا حكى عن سمع أو عيان — أنه شهد محمد بن عبد الله يلقى الحجر فى النار ، فإذا عاد كالجر قذف به قدام الظليم ، فإذا هو يبتلعها كما يبتلع الجر » وكنت قلت له : إن الجر سخيّف سريع الانطفاء إذا لقي الرطوبات ، ومتى أطبق عليه شىء يحول بينه وبين النسيم تحمّد ، والحجر أشدّ إمساكاً لما يتداخله من الحرارة ، فلو أحميت الحجارة ؛ فأحماها ، ثم قذف بها إليه « فابتلع الأولى » فارتبت به ، فلما تئى وثأث اشتدّ تعجّجى له ، فقلت : لو أحميت أواق الحديد ما كان منها ربع رطل ونصف رطل ، ففعل « فابتلعه ، فقات : هذا أعجب من الأول والثانى ؛ وقد بقيت علينا واحدة ، وهو أن ننظر أيستمرى الحديد كما يستمرى الحجارة ؛ ولم يتركنا بعض السفهاء وأصحاب الخرق أن نتعرف ذلك على الأيام ؛ وكنت

(١) كان الأول أن يشير هورتن إلى مذهب الجوهر الفرد عند أوائل المعتزلة ، وإلى مباحثهم الطبيعية خصوصاً وأن أهل السنة متأخرون عن المعتزلة .

(٢) حيوان ج ٢ ص ٨٣ — ٨٤ . (٣) حيوان ج ٤ ص ١٠٦ .

عزمت على ذبحه وتفتيش جوفه وقانسته ، فلعل الحديد يكون قد بقي هناك لا ذائبا ولا خارجا ، فعمد بعض ندمائه إلى سكين ، فأحماه ، ثم ألقاه إليه ، فابتلمه ، فلم يجاوز أعلى حلقة حتى طلع طرف السكين من موضع مذبحه ، ثم خرَّ ميّتا ؛ فنحننا بخرقه من استقصاء ما أردنا . والنظام في هذه التجارب هو الأستاذ المشرف الذي يوجه التجربة ويفسر ظواهرها ؛ والظاهر أن النظام لم يكن يستطيع القيام بهذه التجارب مستقلا ، لأنه كان يعوزه المال الذي يُمكنه من الحصول على ما يريد ؛ ومهما يكن من بساطة هذه التجارب فقد كان النظام يصل منها إلى بعض الحقائق ؛ وهى على كل حال من وسائل المنهج التجريبي ، وتدل على نزعة النظام .

ولم يكن النظام رجلا يصدق كل ما يُلقى إليه ، بل هو يحاول كشف العلل البعيدة للأشياء ، فنراه مثلا ينكر الطيرة ؛ لأن الواقع لا يؤيدها ، بل يأتي على خلاف ما يتوقع المتطير ؛ وهو يقص لنا من أمره يوم قصد الأهواز ما يؤيد هذا ويثبت أن الطيرة باطلة ؛ ثم يقيس على ذلك أمر الرؤيا ومعبريها ؛ فهم يتشاءمون أو يتفاءلون بحسب ما فى الرؤيا ، وهذا باطل بطلان الطيرة . ويحسن أن أذكر هنا ما حكاه النظام ، وهو نص طويل ربما يكون فيه إظهار لأسلوب النظام ودلالة على بعض ظروف حياته ، وفى ذكر النصوص ، كما قدمت القول ، عوض عن مؤلفاته التى لم تصل إلينا ؛ يقول الجاحظ^(١) : « وأخبرني أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام ، قال : جُئتُ حتى أكلت الطين ، وما صِرتُ إلى ذلك حتى قَلبتُ قلبي أتذكر هل بها رجل أصيب عنده غداء أو عشاء ، فما قدرت عليه ، وكان على جبة وقيصان ، فزعت القميص الأسفل فبعته بدرهمات ، وقصدت إلى فرضة الأهواز أريد قصبة الأهواز ، وما أعرف بها أحدا ؛ وما كان ذلك إلا شيئا أخرجه الضجر وبعض التعرض ؛ فوافيت الفرضة ، فلم أصب فيها سفينة ، فتطيرت من ذلك ؛ ثم إنى رأيت سفينة فى صدرها خرّق وهشم ، فتطيرت من ذلك أيضا ، وإذا فيها حمولة ، فقلت للملاح : تحملنى ؟ قال : نعم ، قلت : ما اسمك ؟ قال : داود ، وهو بالفارسية الشيطان^(٢) ، فتطيرت من ذلك ؛ ثم ركبت معه ، تصك الشمال وجهي ، وينثر الليل الصقيع على رأسي ؛ فلما قربنا من الفرضة صحت : يا حمال ! ومعى لحاف لى سَمَلٌ ومضربة خلق ، وبعض ما لا بد لثلى منه ؛ فكان أول حمال أجابني

أعور ، قتل لبَّار كان واقفاً : بكم تكبرى ثورك هذا إلى الخان ؟ فلما أذناه من متاعى إذا الثور أعضب القرن ، فازددت طيرة إلى طيرة ؛ قتل في نفسى : الرجوع أسلم لى ؛ ثم ذكرت حاجتى إلى أكل الطين « قتل : ومن لى بالموت ! فلما صرت فى الخان « وأنا جالس فيه ومتاعى بين يدى ، وأنا أقول : إن أنا خلقت فى الخان « وليس عنده من يحفظه ، فُسَّ الباب وسُرِق ؛ وإن جلست أحفظه لم يكن لى الأهوaz وجهه ؛ فبينما أنا جالس إذ سمعت قرع الباب ؛ قلت : من هذا ، عافاك الله ؟ قال : رجل يريدك « قلت : ومن أنا ؟ قال : أنت إبراهيم ، قلت : ومن إبراهيم ؟ قال : النظام ، قلت : هذا خنق « أوعدو ، أو رسول سلطان ؛ ثم إنى تحاملت وفتحت الباب فقال : أرسلنى إليك إبراهيم بن عبد العزيز ، ويقول : نحن وإن كنا اختلافنا فى بعض المقالة فإننا قد نرجع بعد ذلك إلى حقوق الأخلاق الحرية ؛ وقد رأيتك حين مررت على حالٍ كرهتها منك ، وما عرفتك ، حتى خبرتني عنك بعض «ن كان معى « وقال : ينبغى أن يكون قد نزعت بك حاجة ؛ فإن شئت « فأقيم بمكانك شهراً أو شهرين ، فعسى أن نبعث إليك ببعض ما يكفيك زمناً من دهرك ؛ وإن اشتيت الرجوع ، فهذه ثلاثون مثقالاً ، فخذها وانصرف « وأنت أحق من عذر ؛ فهجم ، والله ، على أمرٍ كاد ينغصنى : أما واحدة فإنى لم أكن ملكت قبل ذلك ثلاثين ديناراً فى جميع دهرى ؛ والثانية أنه لم يطل مقامى وغيتنى عن وطنى وعن أصحابى الذين هم على حال أشكل بى وأفهم عنى ؛ والثالثة ما بين لى أن الطيرة باطل ؛ وذلك أنه قد تنابع على منها ضروبٌ « والواحدة منها كانت عندهم معطبة ؛ قال : وعلى مثل ذلك الاشتقاق يعمل الذين يعبرون الرؤيا .

ويسمع النظام ما جاء فى أخبار العرب وأشعارهم من أمر الغيلان والتغول ؛ فلا يصدق هذه المزاعم « ويرمى مصدقها بالغباوة وقلة التمييز والتثبت ؛ وهذا هو سبيل العلماء الذين لا يقبلون الشئ إلا بعد الشك فيه وبعد تحييصه والتثبت منه ؛ ولكن كيف يعمل النظام أمر الغول والتغول ؟ هو يفسر ذلك تفسيراً نفسياً . يقول أبو إسحاق : يكون فى النهار ساعات ترى الشخص الصغير فى تلك المهامه عظيماً ، وتسمع الصوت الخفاض رفيعاً ؛ ولأوساط الفياقى والقفار والرمال والحرار فى أنصاف النهار مثل الدوى ، من طبع ذلك الوقت وذلك المكان ؛ ولذلك قال ذو الرمة :

إذا قال حادينا لتشبيه نبأه صدى لم يكن إلا دوى السامع
قالوا : وبالدوى سميت دوى ودأوية ؛ وبه سمي الدو دوا . وكان الأعراب قد نزلوا
بلاد الوحش المقفرة ، فاستوحشوا فيها ، وقل أنيسهم ، وفعلت فيهم الوحدة فعلها ؛ وكان
الواحد منهم لا يقطع أيامه إلا بالثمنى أو التفكير ، « والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة » ؛
وإذا استوحش الإنسان مثل له الشيء الصغير في صورة الكبير ، وارتاب وتفرق ذهنه ،
وانتقضت أخلاقه ، فبى ما لا يرى ، ويسمع ما لا يسمع ، ويتوهم على الشيء الصغير الحقير
أنه عظيم جليل ؛ ثم إن العرب جعلوا ما تصور لهم من ذلك أشعرا وأحاديث تناشدها
وتوارثوها ، فزاد إيمانهم بها ، ونشأ عليها أبناؤهم ؛ فصار أحدهم « إذا توسط الفياق ، واشتملت
عليه الليالى المظلمة ، فعند أوّل وحشة أو فرجة أو صياح بومة أو مجاوبة صدى ، يرى كل
باطل ويتوهم كل زور ؛ وربما كان في أصل الطبيعة أو الجنس نقاجا كذبا ، وصاحب
تشنيع وتهويل ؛ فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة ؛ فعند ذلك يقول : رأيت
الغيلان ، وكلمت السعلاة ؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول : قتلتها ؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن
يقول : رافقتها ؛ ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول : تزوجتها . . . وما زادهم في هذا الباب
وأغرامهم به ومدّ لهم فيه ، أنهم ليس يلقون بهذه الأشعار وبهذه الأخبار إلا أعرابيا مثليهم ،
وإلا غبيا لم يأخذ نفسه قط بتمييز ما يوجب التكذيب والتصديق أو الشك ، ولم يسلك
سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط .^(١)

والنظام ذو نزعة نقدية في تفكيره ، فهو يتناول ما يصل إليه علمه ، ويَرِنُه بميزان العقل
وعلى هذا الأساس يقبله أو يرفضه ؛ وهو على هذا الأساس يصحّح الحديث أو يزيّفه ،
ويتأوّل نصوص القرآن ؛ وهو في كل أبجانه يحكم العقل ، وهو أداته ؛ ولا يعتمد على النص
بقدر ما يعتمد على العقل .

بل لا يزال يرفع من شأن الشك فهو يقول : « نازعتُ الشكَّ والمُحدين ، فوجدتُ

(١) حيوان ج ٦ ص ٧٧ — ٧٨ ؛ ثم انظر كيف يتأثر الجالظ بذهب أستاذة ؛ فهو مثلا يقص
ما مروى له من أن السيرة تضع ولدها « وقد التف على عنقه أفعى ؛ ثم يقول : « ولا يعجبني الإقرار
بهذا الخبر ، وكذلك لا يعجبني الإنكار له ؛ ولكن ليكن قلبك إلى إنكار أميل ؛ وبعد هذا فاعرف
مواضع الشك وحالاته الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له « وتعمّ الشك في المشكوك
فيه تعلما ؛ فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه « حيوان ج ٦ ص ١٠

الشكاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود ، وقال : الشاك أقرب إليك من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ؛ ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره « حتى يكون بينهما حال شك » ^(١) .

وأخيراً يظهر أثر النزعة العلمية عند النظام في أسلوبه ؛ فهو علمي دقيق ؛ وهو يريد أن يضع الإنسان اللفظ بإزاء المعنى ، ويعمد إلى ما يريد من غير كناية أو تلويح ؛ ولذلك يعيب من يستعمل التورية في الكلام ^(٢) ، لِمَا قد يكون فيها من غرور وكذب ؛ ولأن المفهوم منها قد يكون غير المقصود ، ولأن عبارة التورية تحتل معنيين ؛ ويقول إن طلاق الكناية مثل قول الإنسان : الخلية والبرية والبتة ، أو حبلك على غاربك ، لا يقع ، وإن قارنته نية الطلاق ؛ ولعله يخشى أن يكون استعمال الكناية حائلاً دون انعقاد الجزم والعزيمة أو مُدْخِلاً للبس في النية ؛ بل هو يتخذ من قول سيدنا على إنه قد يستعمل المعارض في كلامه ، وسيلة للظن فيه ؛ وإنما أراد سيدنا على لورعه وشدة تقواه أن يفصل لسامعيه بين ما يحدث به عن نفسه ، وما يخبر به عن الرسول عليه السلام فقال : إذا حدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وآله فهو كما حدثكم ، فوالله لأن آخر من السماء أحب إلي من أن أكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله ؛ وإذا سمعتموني أحدثكم فيما بيني وبينكم فإن الحرب خدعة ، لأن الضرورة قد تدعو إلى استعمال المعارض لاسيما في الحرب المبينة على الخديعة والرأى . يظن النظام على سيدنا على لقوله هذا ، ويقول : هذا يجري مجرى التدليس في الحديث ، ولو لم يحدثهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله بالمعارض وعلى طريق الإيهام لما اعتذر من ذلك . ^(٣)

ولأبي إسحاق تدقيق في التعبير وإطلاق الاصطلاحات والأسماء ، فلا يجوز أن نقول : الأرض بإسبة إلا إذا أردنا بها التراب المتهاة ؛ أما إذا أردنا بدن الأرض الذي يلزم بعضه بعضا لما فيه من الدونة فمن الخطأ أن نقول عنه إنه يابس ، لأن به أجزاء من الماء تختلط به فتمنعه من التهاة ؛ « والأرض اليوم كلها أرض وماء والماء ماء وأرض ، وإنما

(١) حيوان ج ٦ ص ١٦ ، وينسب شريفة إلى النظام أنه تابع أرسطوفيقول بأن الشك هو أول خطوات المعرفة ، انظر Martin Schreiner : Studien über Jeschua ben Jehuda : Berlin 1900, S.9 .

(٢) البيان والتبيين للجاحظ ج ١ ص ٢٦٨ طبعة مصر ١٣٥١ هـ ١٩٣٢ م .

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٢ ص ٤٨ .

يلزمها من الاسم على قدر الكثرة والقلة « ؛ ولذلك يخطئ النظام من يصف النار بأنها يابسة ، وهو يقول : « ولو كانت يابسة البدن لتهافت تهافت التراب ، ولتبرأ بعضها من بعض » ؛ ثمَّ يبين سبب الخطأ في تسمية النار بأنها يابسة ، فيقول إن القوم لما وجدوا أن النار تستخرج كل شيء في العود حتى يصير رماداً يابساً متهافتاً ظنوا أن النار أعطته اليبس وولدت فيه ؛ ولكن الرماد هو الجزء الأرضي في العود ، وهو أحد أركانه ، « فقولهم . النار يابسة ، غلط ؛ وإنما ذهبوا إلى ما تراه العيون ، ولم يفوصوا على مغيبيات العلل » ^(١) .

ومن الخطأ أيضاً أن يُقال إن الحرارة تورث اليبس إلا على سبيل المجاز ؛ وهو يبنى هذا على نظرية قديمة هي : أن الشيء يولد شكله ، يقول النظام : « إن الحرارة إنما ينبغي أن تورث السخونة وتولد ما يشاكلها ، ولا تولد ضرباً آخر مما ليس منها في شيء ؛ ولو جاز أن تولد من الأجناس التي تخالفها شكلاً واحداً ، لم يكن ذلك الخلاف بأحق من كلام آخر » ^(٢) .

ومن أمثلة الدقة عند النظام ألا يقول رجل لآخر : إني رأيتك لأنى التفتُ ، وهو إنما رآه لطبع في البصر الدراك عند ذلك الالتفات .

الانجاء الجبرلي

أما النزعة الثانية ، وهي النزعة الجدلية فإن أثرها يتجلى في الدور الكبير الذي قام به النظام في مجادلة المخالفين وقطعهم والاتصار للإسلام ؛ والنظام كما يقول الأستاذ نيرج ^(٣) أكبر عقل وأحد ذهن في الكفاح الذي قام بين الإسلام وغيره من النحل ؛ والمثل يضرب بقوة في الجدل وبرجحان عقله ^(٤) ؛ ويذكر من قوته في المناظرة وقدرته على إغرام الخصم أن أستاذه أبا الهذيل ، مع علو كعبه في الجدل ، كان يخشى النظام ويتوارض لثلاث يظهر أمامه بمظهر المغلوب ؛ ويحكى الجاحظ في البيان والتبيين ^(٥) أن النظام لقي أبا شمر الحنفي

(١) حيوان ج ١٢ ، وفي الأصل مغيبيات العلى ، وأظنها الملل .

(٢) نفس المصدر ص ١٣ .

(٣) H.S. Nyberg, Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus, Orientalistische Literaturzeitung, 1929 S. 426-427

(٤) المقابسات ص ٢١ و ص ٥٤ القاهرة ١٣٤٧ ١٩٢٥ م .

(٥) ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ ؛ انظر ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٣٣ .

في مجلس أيوب بن جعفر أمير البصرة ، وكان أبو شمر رجلاً قوى الحجة هادئاً في مناظراته ، لا يحرك يداً ولا رأساً ، ويرى كثرة الحركة عيباً ؛ ولم يزل النظام يجادله ويضغظه بالكلام حتى خرج من هدونه وحلّ حبوته « وما زال يزحف حتى أخذ بيدي النظام ؛ وانتقل الأمير بعد ذلك إلى قول النظام « وترك القول بالإرجاء .

وذكر النديم^(١) في ترجمة أبي عبد الله الحسين بن محمد النجار ، من جلة المجترة ، أنه كان له مع النظام مجالس ومناظرات ؛ « والسبب في موت الحسين النجار أنه اجتمع مع إبراهيم النظام عند بعض إخوانه ، فسلم الحسين « فقال إبراهيم : تجلس حتى أكلك ؛ فجلس « فقال له إبراهيم : يجوز أن تفعل خلق الله ، فقال الحسين : يجوز أن أفعل الذي هو خلق الله ؛ قال إبراهيم : فالذي هو خلق الله خلق الله أو ليس يخلق ؟ قال الحسين : هو خلق الله « قال إبراهيم : فقد فعلت خلق الله « فلم لا يجوز أن تخلق خلق الله ، كما جاز أن تفعل خلق الله ؟ قال الحسين : لم أفعل خلق الله ، وإنما فعلت الذي هو خلق الله ، قال إبراهيم : والذي هو خلق الله خلق الله أو ليس يخلق له ؟ قال الحسين : فهو خلق الله ؛ فرفسه إبراهيم ، وقال : قُمْ ! أخرى الله من ينسبك إلى شيء من العلم والفهم ؛ وانصرف محمواً ، وكان ذلك سبب علته التي مات فيها .

ولعل أحسن مجال ظهرت فيه مواهب النظام ، وتجلي فيه فضله هو مجادلته مع الدهرية والمثالية والديسانية ؛ وهنا يرى قوة منطقته واعتداده بالعقل وحده وقدرته على إخماد الخصم بأيسر الكلام .

يقول الخياط إن النظام من أكبر من رد على الدهرية « وهو يعرض لنا مثلاً من ذلك^(٢) : يزعم الدهرية أن الجسم لم يزل متحركاً ، وأن الكواكب لم تزل تقطع الفلك ، فسأله إبراهيم ، فقال : ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع « لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع ، أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض ؛ فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقل من قطع جميعها ؛ وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد ؛ وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً فما دخلته القلة والكثرة أيضاً متناهٍ « ؛ ومن الطريف أن هذا البرهان على أوليّة الحركة

(١) فهرست ص ١٧٩ لبيترج ١٨٧١ . (٢) كتاب الانتصار ص ١٧ ، ٣٤ ، ٣٥ .

قد ذكره الغزالي من ضمن براهينه على حدوث الحركة ، وذلك في كتاب تهافت الفلاسفة^(١) .
ويذكر النظام مذهب أنبأذوقليس فيجعله من مذاهب الدهرية ويقول^(٢) :

قالت الدهرية في عالمنا هذا بأقاويل : فمنهم من زعم أن عالمنا هذا من أربعة أركان :
حر وبرد ويبس وبلّة ، وسائر الأشياء نتائج وتركيب وتوليد ؛ وجعلوا هذه الأربعة أجساما ؛
ومنهم من زعم أن هذا العالم من أربعة أركان : من أرض وهواء وماء ونار ، وجعلوا
الحر والبرد واليبس والبلّة أعراضا في هذه الجواهر ؛ ثم قالوا في سائر الأشياء إنها نتائج من
هذه ؛ فجعلوا هذه الأربعة هي المذكورات وهي الأصول ، وجعلوا الطعوم والأرييح والألوان
والأصوات ثمار هذه الأربعة على قدر الأخلاط في القلة والكثرة والرقّة والكثافة .

يرى أبو إسحاق أن هؤلاء القوم « قدّموا ذكر نصيب حاسة اللمس فقط » وأضرّبوا
عن أنصباء الحواس الأربع ؛ « ثم يرى أن ما تركب من الأصول من طعوم وأرييح وغير
ذلك إما ضار أو نافع أو قاتل أو مؤلم أو مُلذّ ؛ ثم يلاحظ مثل هذا أيضا للعناصر الأصلية »
ولما كانت الأشياء عنده تختلف أو تتفق بحسب آثارها فإنه يرى أن العناصر الأصلية ليست
أحق بأن تكون علة للون أو الطعم أو الرائحة من أن تكون هذه علة لتلك ؛ وهو يريد أن
يقول إن الأصول الأربعة التي زعموها لا تصح أصولا ؛ لأنها لا تنفرد عما عداها .

وهو يريد بمثل هذا على الديصانية الذين زعموا « أن أصل العالم إنما هو من ضياء وظلام »
وأن الحر والبرد واللون والطعم والصوت والرائحة إنما هي نتائج على قدر امتزاجها ، فيقول
لهم : إذا مزجنا شيئين فلا بد أن تظهر خاصّة أحدهما على حسب نسبة الخليط ، « فما لنا إذا
مزجنا شيئين من ذوات المناظر (يقصد الضياء والظلام) خرجنا إلى ذوات الملامس والمذاقة
والشمّة ؟ وهذا نفسه داخل على من زعم أن الأشياء كلها تولدت من تلك الأشياء الأربعة
التي هي نصيب حاسة واحدة . »

ويردّ على من زعم أن النفس هي المزاج ، وهذا القول للجالينوس^(٣) ، فيقول : إن زعم قوم
أن ههنا حسّا ، هو روح ، وهو ركن خامس ، لم يخالفهم ؟ وإن زعموا أن الأشياء يحدث
لها حس إذا امتزجت بضرب من المزاج ، فكيف صار المزاج يحدث لها حسا ، وكل واحد

(١) طبعة بيروت ١٩٢٧ ص ٣١ — ٣٢ . (٢) حيوان ج ١ ص ١٤ .

(٣) الفصل ج ٥ ص ٤٧ ؛ وقارن مقالات الإسلاميين ص ٣٣٥ .

منها إذا انفرد لم يكن ذا حسن وكان مفسدا للجسم ؟ وإن فضل عنها أفسد حسنها ؛ وهل حكم قليل ذلك إلا لحكم كثيره ؟ ولم لا يجوز أن يُجمع بين ضياء وضياء فيحدث لها منع الإدراك ؟

فإذا استدل أصحاب المزاج على ما ذهبوا إليه بأن من الأجسام ما ليس أسود ، فإذا اختلطت صارت جسما واحداً أسود ، اتخذ النظام من نظرية الكمون وسيلة للرد عليهم فقال : « بيني وبينكم في ذلك فرق : أنا أزعم أن السواد قد يكون كامنا ، ويكون ممنوع النظرة ؛ فإذا زال مانعه ظهر ، كما أقول في النار والحجر وغير ذلك من الأمور الكامنة ؛ فإن قلمت بذلك فقد تركتم قولكم ، وإن أبيتم فلا بد من القول . »

أما المنانية فالنظام ردود كثيرة على مذاهبهم ؛ وقد ألف كتابا في الرد على الثنوية . كان المنانية يقولون بالنور والظلمة ، وإن الصدق خيرٌ وهو من النور ؛ وإن الكذب شر ، وهو من الظلمة ؛ فأراد النظام هدم قولهم بالاثنتين ، فقال لهم : « حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه ، من الكاذب ؟ قالوا : الظلمة ؛ قال : فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال : قد كذبتُ وقد أسأتُ ، من القائل ؟ قد كذبتُ ؟ فاختلطوا عند ذلك ، ولم يدروا ما يقولون ؛ فقال لهم إبراهيم : إن زعمتم أن النور هو القائل : قد كذبتُ وأسأتُ ، فقد كذب ، لأنه لم يكن الكذب منه ، ولا قاله ؛ والكذب شر فقد كان من النور شر ، وهو هدم قولكم ؛ وإن قلمت إن الظلمة قالت : قد كذبتُ وأسأتُ ، فقد صدقت ، والصدق خير ، فقد كان من الظلمة صدق وكذب ، وهما عندكم مختلفان ؛ فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان : خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدّم الاثنتين » ^(١) .

ومن غريب ما يذكر أن الخليفة المأمون جادل مانوياً وأغمه بمثل برهان النظام . وحكى الجاحظ بعد كلام للنظام مع المنانية : « ومسألة أخرى سأل عنها أمير المؤمنين الزنديق الذي كان يكنى بأبي علي ، وذلك عندما رأى من تطويل محمد بن الجهم وعجز العتي وسوء فهم القاسم بن سيار ، فقال له المأمون : أسألك عن حرفين فقط : خبرني هل ندم مسيء قط على إساءته ، أو نكون نحن لم نندم على شيء كان منا فقط ؟ قال : بل ندم كثير من المسيئين على إساءتهم ، قال : خبرني عن الندم على الإساءة أو إحسان ؟ قال : إحسان ، قال

فالذى ندم هو الذى أساء أو غيره ؟ قال : الذى ندم هو الذى أساء . قال : فأرى صاحب الخير هو صاحب الشر ، وقد بطل قولكم إن الذى ينظر نظر الوعيد غير الذى ينظر نظر الرحمة . قال : فإني أزعج أن الذى أساء غير الذى ندم ، قال : فندم على شيء كان منه أوعلى شيء كان من غيره ؟ فقطعه بمسألته « ؛ ترى هل استفاد المأمون هذه الحجة من أبى إسحاق كما هو ظاهر فى الألفاظ والمعانى ؟ نحن نعرف أن النظام كان من جلساء المأمون ، وأنه كان يحضر مجلسه مع أستاذه أبى الهذيل .

كذلك حاول النظام أن يبطل قول المنانية بالامتزاج بين النور والظلمة . فقد زعم المنانية أن النور والظلمة مختلفان بالجواهر والعمل واتجاه الحركة ؛ ولكنهم مع هذا قالوا بتمازجهما ، فقال لهم النظام : « إذا كانا على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهرٌ قهرهما ، ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما . كما يُمنع الحجر مما فى طبعه من الانحدار . وكما يُمنع الماء مما فى طبعه من السيلان ؟ بل ينبغى أن يكونا لا يزدادان إلا تباينا ومفارقة على قولكم » .

وقد يُفترض على إبراهيم بأنه هو أيضا يقول بالجواهر المتضادة الأجناس ، وبأن لكل جوهر طبيعة خاصة ، وأنه لا يصدر عن الشيء الواحد فعلان مختلفان ؛ يجب إبراهيم بأنه يقول بالأجناس المتضادة فى الطبائع . ولكنه يقول بأن فوقها قاهرٌ يقهرها على الامتزاج والافتراق ويقهرها على غير طباعها^(١) .

وقد قال المنانية بعدم تنهى بلاد الهامة فى المساحة والذرع ، وزعموا ، مع هذا ، أنها قطعت بلادها ووافت بلاد النور ، فقال لهم النظام : « إن كانت بلادها لا تنتهى ، فقطع ما لا يتناهى يستحيل ؛ لأن المقطوع مفروغ من قطعه ، والفراغ من الشيء يدل على نهايته ؛ وإن كانت تنتهى فهذا نقض قولكم » .

وقد اعترض على النظام فى هذا البرهان بأنه يقول بأن الجسم لا يتناهى فى التجزؤ ، فكيف يُقَطَّع ؟ قال النظام بالطرفة للتخلص من هذه الصعوبة ؛ ولولم يكن قال بها لما كان هذا الاعتراض اعتراضاً وجيهاً ، لأن الفرق ظاهر بين عدم التنهى فى التجزؤ وعدم التنهى فى المساحة والذرع .

(١) يجد القارىء اعتراضات ابن الراوندى على النظام ورد الخياط عليها فى مواضع كثيرة من كتاب التصار .

كذلك ألزم إبراهيمُ المنانيةَ من قولهم بتناهى النور والظلمة فى بعض جهاتهما أن يقولوا بالتناهى من جميع الجهات^(١).

وكان المنانية يقولون إن النور مبين للظلمة وإنه لا يفعل إلا الخير ، فقال لهم إبراهيم : « إذا كان النور لم يزل مبينا للظلمة فهل تخالو مباينته لها من أن تكون طباعاً أو اختياراً ؟ قال : فإن كانت طباعاً فأفعال الطباع لا تزول إلا بزوال الطباع ؛ وإن كانت اختياراً فما يديركم إذا كان النور مختاراً لعله سيختار الشر على الخير ، ولعل الظلمة ستختار الخير على الشر ؟ » .

وقد يُعترض على إبراهيم بأنه قال إن الله مختار للعدل ، وقال مع ذلك إنه لا يوصف بالقدرة على الجور ؛ والإجابة على هذا أن يبين قوله وقول المنانية فرقاً : هو أن المنانية قالوا إن النور يجتلب لنفسه المنافع ، ويدفع عنها المضار ، وإن الآفات تدخل عليه ، وإن الظلمة تغلب عليه حتى لا يعلم شيئاً تغلبتها عليه ، فيجوز أن يقع منه ظلم ؛ والله لا يجتلب لنفسه نفعاً ، ولا يدفع عنها ضرراً ، والجور لا يقع إلا من ذى آفة أو جاهل أو ناقص ، والله يتعالى عن هذا ؛ فلا معنى للقول بأنه يقدر على الجور . ونحن فى مأمن من جوره بنا ؛ وسيأتى لهذا رأى زيادة إيضاح^(٢).

أما الديصانية فقد تقدم للنظام رد عليهم عند ذكر الرد على الدهرية ؛ زعمت الديصانية « أن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع ، وأن خشونة الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطباع » ، وأن النور لم يترك متأذياً بالظلمة ، وأنه إنما مازجها لتأذيه بها ؛ ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل مازجاً لها ، فقال لهم النظام : « إذا كان هذا على ما تقولون فينبغى أن يكون النور لم يزل مازجاً للظلمة ، إذا كان مزاجه لها عن تأذيه بها حكمة ، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه ، وما كان من طباع الشيء فغير مفارق له ؛ هذا واجب لازم » .

على أن إبراهيم قد أحال وصف الله بالقدرة على الظلم واعتل فى ذلك بأن الظلم لا يقع إلا من ذى حاجة حاملة له على اعتقاده ؛ أو من جاهل بقبحه وعاقبته ؛ وقال إن الله يفعل العدل لحسنه وشرفه لا لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة ، فأراد خصومه أن يلزموه من قوله بأن الله يفعل العدل لحسنه وشرفه . ومن أن الله لم يزل عالماً بحسنه وشرفه ، أنه لم يزل فاعلاً ؛

(١) كتاب الانتصار ص ٣٢ — ٣٥ . (٢) نفس المصدر ص ٤٣ — ٤٤ — ص ٤٩ .

ولكن « إبراهيم لم يزعم أن الله جل ثناؤه يفعل العدل طباعاً ، فيأزمه أنه لم يزل فاعلاً ، وإنما زعم أنه يفعله باختيار منه لفعله ؛ والاختيار هو الذى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » ولا بد من أن يتقدم أفعاله ويكون موجوداً قبلها ؛ فهذا هو الفصل بين قول إبراهيم وبين ما قالته الديصانية »^(١) .

وكان من أثر هاتين النزعتين النقدية والجدلية أن أثارنا على النظام خصومات كثيرة ، فأهاج على نفسه المتكلمين ، من معتزلة وغير معتزلة ، والمحدثين والفقهاء ، إلى جانب ما أهاج من ثنوية ودهرية ؛ والظاهر أن النظام كان مولعاً بالمجادلات والمناظرات ، لأنه كان يجد فيها غذاء لعقله ورياسة لقدرته الجدلية ؛ بل يظهر أنه كان يختبر الناس ويجادلهم على ما يشبه الطريقة السقراطية ؛ فيحدثنا الجاحظ عنه أنه قال : إذا أردت أن تعرف مقدار الرجل العالم ، وفى أى طبقة هو ، وأردت أن تدخله الكبر وتنفع عليه ليظهر لك فيه الصحة من الفساد ، أو مقداره من الصحة والفساد ، فكن عالماً فى صورة متعلم ، ثم اسأله سؤال من يطعم فى بلوغ حاجته منه^(٢) .

وللنظام ضرب من التهمك الخفى ؛ كان إبراهيم بن هانىء لا يقيم شعراً ؛ وكان يدعى بحضرة أبى إسحاق علم الحساب والكلام والهندسة واللحون ، وأنه يقول الشعر ؛ فقال أبو إسحاق : نحن لم نمتحنك فى هذه الأمور ، فلك أن تدعينا عندنا ؛ كيف صرت تدعى قول الشعر ، وأنت إذا رويته لغيرك كسرته ؟ قال : فإني هكذا طُبعتُ ، أن أقيمه إذا قلت وأكسره إذا أنشدت ؛ قال أبو إسحاق : ما بعد هذا الكلام كلام^(٣) .

وهو يجيد تفنيد دعوى الخضم ويحسن إفحامه ؛ فقد كان مُثَنًى بن زهير مولعاً بالحمام ؛ وقال ذات يوم : ما تلهى الناس بشئ مثل الحمام ، وأبو إسحاق حاضر ؛ ففاظه ذلك وكظم غيظه ، ولم يرد عليه ؛ فطمع مثنى فيه ، وأخذ يتكلم عن كرم الحمام ووفائه وثباته على العهد وحنينه إلى أهله ، لا يزيد سوء صنيعهم إلا وفاء ؛ فقال أبو إسحاق : أمّا أنت فأراك دائماً تحمده ، وتذم نفسك ؛ ولئن كان رجوعه إليك من الكرم إن إخراجك له من اللؤم ؛ وما يعجبني من الرجال من يقطع نفسه لصلة طائر ، وينسى ما عليه فى جنب ما للبهيمة ؛ ثم قال : خبرني عنك حين تقول : رجع إلى مرة بعد مرة « وكلا زهدتُ فيه كان فى أرغب »

(١) الانتصار ص ٤٢ — ٤٣ . (٢) الحيوان ح ٦ ص ١١ .

(٣) نفس المصدر ج ٣ ص ٣٤ .

وكلا باعدته كان لى أطلب « إليك جاء وإليك حنَّ أم إلى عشه الذى درج منه وإلى وكره الذى رُبِّيَ فيه ؟ أرأيت أن لو رجع إلى وكره وبيته « ثم لم يجدك « وألفاك غائباً أو ميتاً أ كان يرجع إلى موضعه الذى خلَّقه ؟ وعلى أنك تتعجب من هدايته « ومالك فيه مقالٌ غيره ؛ فأما شكرك على إرادته لك فقد تبين خطؤك فيه ، وإنما بقى الآن حسنُ الاهتداء والحنين إلى الوطن ؛ ثم أخذ أبو إسحاق يبرهن على أن الرحم ، وهى من لثام الطير وليست من عتاقها وأحرارها ، وأن قواطع الطير والسماك لا تنقل اهتداءً عن الحمام ، ولا يكون اهتداؤها على تمرين وتوطين ولا عن تعليم وتدريب ، وأخذ يثبت أن عامة السمك أعجب من عامة الطير^(١) .

الانجاء الى النعمى :

أما النزعة الثالثة وهى نزعة التعمق فلها آثار ظاهرة فى كل ما تقدم ؛ كان النظام يسير فى تفكيره سيراً منطقياً إلى أقصى حد ، لا يهرب شيئاً ولا يبالي أن ينتهى إلى الاصطدام بالنصوص أو الطعن فيمن يكون موضع الإجلال ؛ يقول السيد المرتضى فى كلامه عن النظام إنه كان « حسن الخاطر ، شديد التدقيق والغوص ؛ وإنما أداه إلى المذاهب الباطلة التى تفرَّد بها واستُشِنَّت منه تدقيقه وتغلُّفه^(٢) ؛ وقد تقدمت أمثلة كثيرة على هذا التدقيق والتغلُّف فى أمر الاصطلاحات ومعرفة العلل الحقيقية وترك الظاهرية وفى تحليله لآراء الخصوم وإبطالها ، وفى غير ذلك ؛ وسيأتى فى بسط آرائه الفلسفية الكلامية أمورٌ كثيرة تشهد بذلك .

وقد يكون من أسباب هذا التطرف والتغلُّف أن النظام كان مولى ، وكان ذكياً ، ذاق من قسوة الأيام ومصرارة العيش شيئاً كثيراً ؛ فلا غرو أن يكون فيه سوء ظن بالناس وثورة على الأوضاع ، وأن يكون تفكيره صارماً لا هواة فيه ؛ وكان الاشتغال بالعلم هو الشيء الوحيد الذى تركزت فيه جهود الموالى ؛ والتفكير هو المنفذ الوحيد الذى تنفذ منه قوى رجل كالنظام لقي من دهره عنتاً وضيقاً ؛ وأظن أن موقفه إزاء الحديث والإجماع والرأى والصحابة وإقباله على قراءة كتب الفلاسفة وحفظه للتوراة والإنجيل وحرية تفكيره الكبيرة ، كل هذا لا يخلو من أثر نزوع الموالى إلى التحرر من سلطان العرب ودينهم

وثقافتهم ، كما تقدم القول ؛ أو هو يدل على الأقل على أن الموالى كانوا يحاولون ألا يكون
ثقافة العرب ودينهم استثناءً بالعقل ؛ والحق أننا نلاحظ في جملة تفكير المعتزلة عامة والنظام
خاصة عناصر من طراز آخر غريب عن روح الإسلام وأهله ، ونجد بعض الكتاب^(١)
يرمون النظام بميله إلى الثقافات الأجنبية كذاهب البراهمة وما ينتج عنها من تعارض مع
النبوات والشرائع ، وأنه لم يجاهر بذلك خوفاً من السيف ؛ كما أنهم يرمونه بالتأثر بالثنوية .
وفي آراء النظام ما قد يبرر هذا^(٢) .

وينبغي ألا نترك الكلام في هذا الباب قبل أن نبين بعض نواحي النقص في ثقافة
النظام وتساوله أحياناً في تطبيق القواعد التي يضعها للبحث .

كان النظام رجلاً سيئ الظن ، يسرف في ذلك ، ويفرط في المهاجمة والاثهام ؛ ويسهل
أن نجد أثر هذه النزعة في موقفه إزاء الحديث والصحابة ؛ وهو لا يمحص ما يروى إليه ،
ويبنى مهاجمته على روايات غير صحيحة ، كما يظهر هذا من طعنه في سيدنا علي ، مع احترامه له
أحياناً وتصويبه إياه في التحكيم وتخطئة من حاربه^(٣) ؛ مثلاً سمع النظام ما قاله سيدنا علي
من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له في أمر الخوارج : « إنك مقاتلهم وقتلهم ، وإن
الحدج ذا الثدية منهم » وإنك ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين^(٤) ؛ وروى له أن
سيدنا علياً كان يوم النهروان يتفقد القتلى ، ويرفع رأسه إلى السماء تارة ينظر إليها ،
ثم يطرق إلى الأرض فينظرها تارة أخرى ، وإنما كان سيدنا علي قد تفقد القتلى ليجد من
جملتهم الحدج ، فلما استبطأ وجوده ، وطال الزمان أشفق من دخول الشبهة على أصحابه لما
كان قال لهم ، فاهتم وجعل يقول : والله ما كذبت ولا كذبت . وصار يرفع رأسه داعياً
متضرعاً أن يعجل الله تعالى له الظفر بالحدج ، ثم يغلبه الهم فيطرق ؛ وبدل أن يؤول
النظام إطراق سيدنا علي ورقته رأسه قال مُتِّهِماً : إنه كان يوم أصحابه أنه يوحى إليه .
واعتمد النظام على قصة رؤيت له ، وهي أن الحسن سأل أباه بعد فراغه من قتال الخوارج :
أكان رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم إليك في أمر هؤلاء بشيء ؟ فقال : لا ، ولكن

(١) بغدادى : فرق ص ١١٤ ، وأصول الدين أيضاً ، ابن شاکر في عيون التواريخ ص ٦٨ و .

(٢) انظر ص ٢٨ مما تقدم . (٣) ملل ص ٤٠ ، وراجع كلام التوبخى في مسألة الإمامة

فيما يلي . (٤) شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨ .

رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني بكل حق ، ومن الحق أن أقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين . ومع أن هذه القصة غير موثوق بصحتها فإن النظام يتهم سيدنا علياً بالتناقض وأنه يقول إنه أوصى بكل حق ، ولم يوص بالخوارج على خصوصيتهم ، ثم يقول إن النبي قال له ما قال ؛ لذلك يقول ابن أبي الحديد مبيناً هذا النقص في النظام : « ولقد كان رحمه الله تعالى بعيداً عن معرفة الأخبار والسير مُنصباً فكره مجهداً نفسه في الأمور النظرية الدقيقة ، كمسألة الجزء ومداخلة الأجسام وغيرها ؛ ولم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه ؛ ولا ريب أنه سمعها (قصة سؤال الحسن لأبيه في أمر الخوارج) ممن لا يوثق بقوله » فنقلها كما سمعها ^(١) » .

فالنظام لم يكن يثبت من صحة الأخبار ، وكان يبنى عليها طعونه . ويؤيد الجاحظ هذا الكلام في حق أستاذه فيقول : « كان إبراهيم مأموناً اللسان قليل الزلل والزيف في باب الصدق والكذب ؛ ولم أزعم أنه قليل الزيف والزلل على أن ذلك قد كان يكون منه » وإن كان قليلاً ؛ بل إنما قلت على مثل قولك : فلان قليل الحياء » وأنت لست تريد هناك حياء البتة ؛ وذلك أنهم ربما وضعوا القليل في موضع ليس . وإنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه وجودة قياسه على العارض والباطن والسابق الذي لا يوثق بمثله ؛ فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص ؛ ولكنه كان يظن الظن » ثم يقيس عليه ، وينسى أن بدء أمره كان ظناً ؛ فإذا أتقن ذلك وأيقن ، جزم عليه وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه ؛ ولكنه كان لا يقول : سمعت ولا [يقول] رأيت ؛ وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه ، أو عن معاينة قد بهرته ^(٢) .

ويؤخذ مما يحكيه ابن المرتضى عن أبي عبيدة أن النظام لم يكن يقرأ أو يكتب ؛ ويحكي ابن حجر في « لسان الميزان » عن عبد الجبار المعتزلي أنه قال في كتابه طبقات المعتزلة إن النظام كان أمياً لا يكتب . ولا يستطيع الباحث إقرار هذا الخبر كما لا يستطيع إنكاره ؛ ولكن فيه من العجب أن يكون النظام قد حفظ ما حفظ وألف كتبه الكثيرة في تدوين آرائه وفي الرد على المخالفين ، وهو أمي لا يخط حرفاً ولا يقرؤه .

والظاهر أن النظام قد أخذ من كل علوم عصره بطرف ؛ فأتقن بعضها ولم يحسن بعضها الآخر كما ينبغي ؛ ويدل على هذا دخوله في ميادين كل قوم ناقداً معتداً بالعقل وحده ؛ ولذلك أكثر من النقد ، ولم يصل إلينا أنه أتى بجديد يذكر فيها نقد أو في إصلاح ما نقد . والحق أن العالم يحتاج إلى عقل راجح يزن به الأمور ، ولكنه في حاجة إلى ألا يتعرض لميدان بالنقد إلا بعد أن يتقن علومه ويعرفها معرفة شافية ؛ والظاهر أن النظام لم يكن يتقيد أحياناً بالقواعد التي يضعها ، فمثلاً يحكى الجاحظ عنه أنه قال : « ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه ، فإن ذلك إنما تصوّر له بشيء اعتراه ؛ فمن كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين وإلى ثلاثة أشياء ، ولا ينزع عن الدرس والمطارحة ، ولا يدع أن يمرّ على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف ، فيكون عالماً بخواص ، ويكون غير غفل من سائر ما يجري فيه الناس ويخوضون فيه ^(١) » ؛ وهذه نصيحة فيها حكمة وسداد ، تقوم على مبدأ التخصص في فنون قليلة ، مع الأخذ من كل فن بطرف ؛ ولكن النظام لم يقتنع بالتخصص في أشياء قليلة ، بل أراد ألا يكون غفلاً من سائر ما يخوض فيه الناس ؛ وفوق ذلك هاجم أولئك الناس من غير أن يتخصص في فنونهم .

وأخيراً ما مدى تأثير نزعات النظام في الثقافة الإسلامية ؟

لا يخلو نقده للحديث من أن يكون سبباً من أسباب ازدياد العناية به ؛ كما أن مهابته للمتكلمين وكثرة نقده لهم كانت مما ساعد على تنظيم الأبحاث وتنسيق مناهجها وتنمية طريقة الدفاع عن المبادئ ^(٢) ؛ وكان النظام إلى جانب هذا من أكبر العاملين على نشر الثقافة الفلسفية في الجامع . وهو بعمقه وتعرضه للبحث في أمور دقيقة أدخل كثيراً من الدقة والضبط في الأفكار ؛ هذا إلى ما كان لمجادلاته ولمناظراته الكثيرة من أثر في وضع أصول الجدل والمناظرة ؛ كذلك قام بشورة على التقليد ، وقرر حق العقل في الأحكام ، وأمعن في قراءة كتب الفلاسفة والانتفاع بها ، فكان من الذين مهدوا السبيل للفلسفة الإسلامية التي ازدهرت في القرنين الثالث والرابع .

(١) الحيوان ج ١ ص ٣٠ . (٢) نجد ذلك في إنكاره لمذهب الجوهر الفرد مثلاً وفي أن معظم الأدلة لإثبات الجوهر الفرد كأنها مأخوذة من النقد الذي وجه للنظام ؛ انظر كتاب مذهب الدولة الإسلامي ص ١١ وما يليها .

ملحة النظام بين المعتزلة وبين مفكرى عصره :

نشأ النظام فى البصرة ، وقد أصبحت أكبر مواطن الاعتزال بعد أن حمله إليها واصل ابن عطاء من المدينة ؛ فتكوّنت بها أول مدرسة قوية ، وانتقل منها الاعتزال إلى بغداد^(١)؛ وتخرج النظام على يد أستاذ من أكبر علماء المعتزلة ، وهو أبو الهذيل العلاف الذى أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبى عثمان الزعفرانى وعثمان بن خالد الطويل أصحاب واصل^(٢). قرأ أبو الهذيل كتب الفلاسفة واتّهج مناهجهم^(٣)، وانتصب للرد على المخالفين على اختلاف مذاهبهم ؛ وقد ورث النظام عن أستاذه هذه النزعات كلها ، وأسعده ذكاء متوقد كان مضرب المثل وشباب فتى ، فبلغ فى العلم بأصول المعتزلة والمناظرة عليها وفى الرد على المخالفين ما جعل ابن حزم^(٤) يقول عنه إنه « أكبر شيوخ المعتزلة ومقدّمه علمائهم » وما جعل الجاحظ يقول :^(٥) « أقول إنه لولا مكان المتكلمين هلكت العوام من جميع الأمم ؛ ولولا مكان المعتزلة هلكت العوام من جميع النحل ؛ فإن لم أقل ؛ ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم هلكت العوام من المعتزلة ، فإنى أقول : إنه قد أنهج لهم سُبُلًا ، وفتق لهم أمورًا ، واختصر لهم أبوابًا ظهرت فيها المنفعة وشماتهم بها النعمة » .

وكان من شأن عقله المستقل ألا يطيل أمد خضوعه لأستاذه أو متابعتة لآرائه أو لآراء غيره من المعتزلة ؛ فكان يخالفهم وينظرهم ، ويظهر عليهم ؛ وسرعان ما انفصل عن أستاذه ، وألف فرقة خاصة به ؛ وكان تعمقه فى المسائل وتطرفه فى النظر سببًا فى أن كفره جميع المتكلمين حتى المعتزلة ؛ وقد ألف هؤلاء وغيرهم الكتب فى الرد عليه^(٦) . غير أن الذى يشوق الباحث من أمر النظام هو مناظراته لأستاذه ؛ يقول للملطي^(٧) إن المناظرات بين أبى الهذيل وبين النظام كانت فى المجالس لا تنقطع ؛ وقيل للنظام : تناظر أبا الهذيل ؟ قال :

(١) كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين محمد بن أحمد الملطي التوفى عام ٣٧٧ هـ طبعة استامبول ١٩٢٦ ص ٣٠ .

(٢) نفس المصدر المتقدم ص ٣٠ ، والمهرستانى ص ٣٤ .

(٣) نهاية الإقدام للمهرستانى طبعة اكسفورد عام ١٩٣١ ص ١٨٠ .

(٤) الفصل ، ج ٤ ص ١٤٧ . (٥) الحيوان ج ٤ ص ٦٩ .

(٦) ذكر البغدادى فى الفرق بين الفرق كتبًا كثيرة على النظام من مختلف الفرق ص ١١٤ —

(٧) نفس المصدر المتقدم ص ٣١ .

نم ، وأطرح عليه رُخاً من عقلى ، وكثيراً ما كان يظهر التلميذ على أستاذه ؛ وما أشبه النظام بأرسطو إزاء أستاذه أفلاطون ، وربما كان أرسطو أكثر احتراماً لمقام أستاذه وأقل عنفاً من النظام ؛ فقد حُكي أن أبا الهذيل كان من شدة وطأة النظام عليه وقدرته على قهره يراوغ متراضاً ، كالنبي رواء الجاحظ ^(١) من أنه قيل لأبي الهذيل : إنك إذا راوغت واعتللت ، وأنت تكلم النظام ، فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه ، قال : خمسون شكاً خير من يقين واحد .

وإذا كان النظام أكبر علماء المعتزلة فليس من المبالغة أن نقول إنه أطرف مفكرى عصره وأكثرهم استقلالاً فى التفكير ، وأوسعهم تفقناً فى أنواع المعارف ؛ فهو شاعر مع الشعراء ، وكان يتعنّف أبا نواس ويؤلّف عليه المَقَطَّات ، وكان يدعو إلى القول بالوعيد فىأبى عليه ، ولذلك يقول أبو نواس ، يقصد النظام :

قل لمن يدعى فى العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لاتحظر العفو إن كنت امراً حرجاً فإن حَظَرَكَ كهُ بالدين إزرأ ^(٢)

وهو قبيح مع الفقهاء ، ومتكلم مع المتكلمين ، كما أنه صورة لثقافة عصره المتنوعة ؛ ومثال للعالم الذى كان يتطلبه الإسلام فى ذلك العهد ؛ هذا إلى ذكاء نادر وحجة قوية واستقلال فى التفكير ؛ حكى ابن المرتضى عن الجاحظ أنه قال : الأوائل يقولون : فى كل ألف سنة رجل لا نظير له ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام ؛ وأنه قال : ما رأيت أحداً أعلم بالكلام والفقه من النظام ^(٣) ؛ ومهما يكن فى كلام الجاحظ من مبالغة ، فلا شك فى أن النظام من أكبر مفكرى عصره ، بل هو أول مفكر يظهر أثر الفلسفة فى تفكيره ومذاهبه ظهوراً قوياً واضحاً ، بل إن الجانب الفلسفى فى تفكيره لا يقل عن الجانب الكلامى إن لم يكن أرجح منه ؛ وسيتبين من كلامنا أنه خليف بأن يُعدّ فى طليعة ممثلى التفكير الفلسفى فى الإسلام . يقول هورتن ^(٤) عن النظام : «إنه أعظم مفكرى زمانه تأثيراً بين أهل الإسلام ، وهو فى الوقت نفسه أول من يمثل الأفكار اليونانية تمثيلاً واضحاً ؛ وبسبب تطرّفه وجرأته فى آرائه أرغم متكلمي الإسلام على الرد عليه ؛ وعلى الدفاع عن آرائهم دفاعاً منظماً ؛

(١) حيوان ج ٣ ص ١٨ . (٢) فهرست ابن النديم ص ٢ طبعة مصر .

(٣) ابن المرتضى : المعتزلة ص ٢٩ = ٣٠ . (٤) Horten, Systeme, S° 190 (٤) .

وبذلك نشر مسائل في علم الكلام تقوم على العلم ؛ ويستدل هورن على أهمية تأثير النظام وعظم خطره بكثرة ما ألف عليه من الردود والنقوض .

النظام بين الكلام والفلسفة

ظهرت من المعتزلة منذ أول أمرهم^(١) نزعة إلى الاعتماد على العقل وإلى إقامة سلطان له إلى جانب النصوص المنزلة ، فحكموه في آرائهم بالإجمال « في معرفة الله وصفاته وأفعاله وفي الحسن والقيح في الأفعال وغير ذلك ؛ وظهر منهم الاستقلال في الرأي في كثير من المسائل ؛ ولذلك يسميهم الباحثون الأوروبيون أصحاب المذهب العقلي (Rationalistes) أو المفكرين الأحرار ؛ فنلا يؤلف شتينر H. Steiner كتابا عنوانه : المعتزلة أو المفكرون الأحرار في الإسلام^(٢) ؛ ويتابعه جالان (H. Galland) ، فيؤلف كتابا بهذا الاسم نفسه تقريباً^(٣) ؛ وتتردد تسميتهم بالعقلين في كتابات كثير من الباحثين الأوروبيين .

ولما ترجمت كتب الفلسفة أيام العباسيين طالعها شيوخ المعتزلة وخطوا منهاج الفلسفة بأبحاثهم ، وأفردوا ذلك فنا من فنون العلم سموه بالكلام^(٤) ؛ ويذكر مؤرخو المقالات بين علماء الإسلام ، مُحْتَفٍ إلى حد كبير « من موافقات المعتزلة للفلاسفة أو اقتباسهم منهم الشيء الكثير .

وكان من المعتزلة « شيخهم الأكبر » أبو الهذيل العلاف . قرأ أبو الهذيل كتب الفلاسفة ، واتهج منهاجهم « فقال : الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه « ولكن لا يُقال : نفسه علم ، كما قالت الفلاسفة : عاقل وعقل ومعقول^(٥) » .

وكان النظام تلميذ أبي الهذيل ، « وكان أعلى في تقرير مذاهب الفلاسفة » ، كما يقول الشهرستاني . وإذا علمنا أن رونق علم الكلام يبتدىء من عهد الرشيد والمأمون والمعتمد

(١) يعتبر واصل بن عطاء العقل أحد المصادر التي يعرف منها الحق « إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع — كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري ، مخطوط ٩٨٦ م ، باريس ص ١٩٥ ط ، نقلا عن الجاحظ .

(٢) Steiner ; Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig. 1865

(٣) H. Galland, Essai sur Les Mutazilites, les rationalistes de l'Islam

(٤) شهرستاني ملل ص ١٨ . (٥) نهاية الإقدام للشهرستاني « اكسفورد ، ١٩٣١ ص

١٨٠ ، والملل ص ١٨٠ .

والواثق والتوكل وينتهى بعهد الصاحب بن عباد وجماعة الديلم فلا شك أن نمو علم الكلام متصل باتساع الأفكار بين المسلمين وازدياد معرفتهم بالثقافات الأجنبية على اختلاف ألوانها . وتقع حياة النظام في أحسن جزء من باكورة هذه المدة وأوفرها حظا من الرغبة في الثقافة ومن النشاط الفكري .

وإنما قدمت بذكر هذه العلاقة بين الفلسفة والكلام لأبين علاقة النظام بالفلسفة وموقفه بين الكلام والفلسفة . والذي نلاحظه في جملة ما انتهى إلينا من آرائه أن الناحية الفلسفية فيها لا تقل عناصر عن الناحية الكلامية الدينية ؛ ولا شك أن المتكلمين كانوا في عصر النظام قد جاوزوا تقرير العقائد إلى البحث في الموجودات على اختلاف أنواعها ومظاهرها وخصائصها ، ونظروا إلى البحث في حقائق الأشياء ، فخاصوا في البحث في الجواهر والأعراض وأحكامها وطبائع الموجودات من حيوان وجماد . ولذلك نجد الكثير من آراء النظام وغيره من متكلمي زمانه يدور حول أمور فلسفية ، قد يكون لبعضها شأن بالنسبة لتقرير بعض العقائد ، لكن الكثير منها ليس له بالدين اتصال مباشر ؛ وإنه وإن كان قد بقي جدال مع المخالفين من دهرية وثنوية ، قام به النظام قتم ما يبرر القول بأن دفاع النظام كان إلى حد ما من وجهة نظر فلسفية عقلية ، وإن كان الباعث الأكبر عليه الدين ، والقول بأن العاطفة الدينية لم تكن وحدها الباعث للنظام على التعمق والتغلغل في المسائل الفلسفية والمذاهب اللطيفة ؛ بل كان ذلك أيضا بباعث من عقله المتوثب ومما في طبيعته من حب التعمق والغوص . ويقول ابن حجر كما سيأتي (ص ٧٣) إن للنظام كتباً في الاعترزال والفلسفة ؛ ولو تأملنا أسماء كتبه لوجدنا الفلسفي منها لا يقل عن الكلامي ؛ وموقف النظام من الإسلام شبيه بموقف الكندي أو الفارابي أو ابن سينا ؛ فهم يُعتبرون فلاسفة على الحقيقة ، ولكنهم تكلموا في واجب الوجود ، وفي النبوة والخير والشر ، وعالجوا مسائل الدين بطريقة فلسفية ، ومباحثهم مُشربة بالغايات الدينية ، بل منهم من كان أكثر من المعتزلة مسيرة للدين ؛ والنظام مثلهم ، ولا أرى بينه وبينهم إلا فرقا في الدرجة والاصطلاحات ؛ وإذا كنا نلاحظ أن فلسفة هؤلاء الفلاسفة الثلاثة متأثرة أكبر التأثير بفلسفة اليونان ، فإننا نلاحظ في تفكير النظام شيئا من الاستقلال ؛ فهو يرد على مذهب الفلاسفة ، ويأخذ من مذهبهم ما يتفق ومجموع آرائه ، ويصدق على تفكير النظام وآرائه ما يقوله رينان فيما يتعلق بالقيمة الفلسفية

لمذاهب المتكلمين ، فإن رينان ، إذ يبخس الفلسفة الإسلامية التي كان يمثلها فلاسفة الإسلام الحقيقيون ، ويعتبرها الفلسفة اليونانية في لغة عربية ، وينكر عليها كل ابتكار ، يرفع إلى حد ما من شأن علم الكلام ، يقول رينان ^(١) : « لا ينبغي أن نلتمس عند الجنس السامى دروسا فلسفية . . . فإن الفلسفة لم تكن قط عند الساميين إلا عاريةً أخذوها من غيرهم ، ولم تتعدّ ظاهرَ حياتهم » ولم تكن عظيمة الثمر ، وإنما كانت تقليداً للفلسفة اليونانية . . . ولم يفعل العرب أكثر من أنهم تناولوا مجموع المعارف اليونانية ، كما كان العالم كله يقبلها في القرن السابع والثامن . . . وينبغي ألا نخدع أنفسنا في تقدير من كانوا يسمون فلاسفة بين العرب ، فلم تكن الفلسفة إلا أمراً عارضاً في تاريخ العقل العربى ، أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغى أن تُلتمس عند فرق المتكلمين . . . وفي علم الكلام بنوع خاص » .

وينبغى ألا نعجب من هذا الذى يقرره رينان ، فإن المتكلمين ، ومن أوائلهم المعتزلة ، هم أول من قرأ الثقافات الأجنبية وفلسفة اليونان ، فكانوا أول من تأثروا بها ، محتفظين باستقلال الشخصية الإسلامية أكثر من احتفاظ من جاء بعدهم من فلاسفة الإسلام .

ويقول البارون كرادى فو ^(٢) : « قبل دخول الكتب الفلسفية اليونانية إلى المسلمين كان هؤلاء من تلقاء أنفسهم قد أنشأوا حركة فلسفية ؛ ثم اتسع تفكيرهم وازداد دقة بسبب ازدياد الأثر اليونانى » ، ثم يقول بعد بيانه لأراء النظام : « كان النظام ، إذن ، علماً يجهد فكره في مسائل شاقة واسعة ؛ ورغم أن آراءه وآراء أبى الهذيل قد وصلت إلينا موجزة جداً فهي تبين لنا مذاهب اليونان في الجدل وفي الطبيعة وما بعد الطبيعة ، في أثناء نفوذها بين المسلمين » .

ونحن ، إذ نرى في تفكير النظام عناصر فلسفية كثيرة ، وإذ نجد له مذهباً كاملاً متسق الأجزاء ، كما سيتبين ، لعلنا لا نكون بعيدين عن الصواب إذا قررنا أن النظام هو أول مفكرى الإسلام المتفلسفين الذين مهدوا الطريق للفلسفة الإسلامية المعروفة ؛ وهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة خير تمثيل . ولعل فيه بعض الشبه بالكندى ؛ فكلاهما

E. Renan : Averroès et l'Averroïsme, Paris, 1925 préf. , VII, avertis, 11; p. 89. (١)

Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900, p. 15, 27. (٢)

بصرى عرف البصرة والكوفة وبغداد ، وعرف مجالس الخلفاء ؛ والكندى قد اتصل بالخلفاء المعتزلة ، وهو يشبه المعتزلة بتأليفه الكتب فى الرد على المخالفين من مانوية وثنوية وملحدين ومنكرى نبوات ، وفى تأليفه فى العدل والتوحيد والاستطاعة ؛ وهو وإن كان يعتبر أول فلاسفة الإسلام فهو وثيق الصلة بالدين وبأصول المعتزلة ، ولذلك نجد البيهقى فى تاريخ الحكماء يقول إن الكندى جمع فى تصانيفه من الشرع والمقولات ، وإنه كان مهندساً^(١) ؛ وهو أقرب لأن يكون فيلسوفاً رياضياً طبعياً منه لأن يكون إلهياً .

سمياته الشخصية :

ذكر الجاحظ أنه كان يُقال : يُستدل على نباهة الرجل من الماضين بتبائن الناس فيه ، وقال : ألا ترى أن علياً رضى الله عنه قال : يهلك فى فتيان : مُحِبٌّ مفرط ، ومُبْغِضٌ مفرط ؛ وهذه صفة أنبىء الناس وأبعدهم غاية فى مراتب الدين وشرف الدنيا .

وإذا كان هذا صحيحاً فلا شك أن النظام كان من أنبه النابهين ، لأنه نال من تقدير قوم وأثار من سخط آخرين ما لا يتفق إلا قليلاً ؛ وقد انقسم الناس فى الحكم عليه ، فمنهم من يثنى على دينه وتقواه ومواقفه الحمودة فى الذب عن الدين ونصرة التوحيد^(٢) ، ومنهم من يقول : « ما فى القدرية أجمع منه لأنواع الكفر . . . ومع زيفه وضلالته كان أفسق خلق الله »^(٣) ؛ ويصفه ابن قتيبة^(٤) بأنه « شاطر من الشطار ، يغدو على سُكْرٍ ويروح على سكر ، ويبيت على جرائره ، ويدخل فى الأدناس ، ويرتكب الفواحش والشائعات ، وهو القاتل :

ما زلتُ آخذُ روحَ الزَّقِّ فى لطفٍ وأستبيحُ دمًا من غيرِ مجروحٍ
حتى اثْنَيْتُ ، ولى روحان فى جسدٍ والزَّقُّ مطرَّحٌ ، جِسْمٌ بلا روحٍ
وبينا نجدُ الأسفراينى^(٥) يقول عن النظام : « وكانت سيرته القسق والفجور ، فلا جرم

(١) راجع تاريخ حكماء الإسلام للبيهقى مخطوط رقم ٣٦٦٦ تاريخ بدار الكتب المصرية ترجمة الكندى (ص ١٨) (تبين لى أن هذا الكتاب مع صحة نسبته للبيهقى هو تمة صوان الحكمة للسجزي) ؛ ونزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى مصور بمكتبة الجامعة (ص ١٨٣) « وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، طبعة القاهرة ١٩٣٨ ص ١١٧ ؛ و Ibrahim Madkour, La place d'Alfarabi dans l'École philosophique musulmane, Paris, 1934.

(٢) المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ . (٣) أنساب السمعاني ص ٥٦٤ .
(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٢١ . (٥) التبصير فى الدين ، مخطوط بمكتبة الأزهر .

أنه كانت عاقبته أنه مات سكراناً . . . وكان آخر كلامه وما ختم به عمره أنه كان في يده القدر وهو على عليّة فأنشأ يقول :

اشرب على ظمأ ، وقل لمهذّب : هوّن عليك « يكون ما هو كائن

فلما تكلم بهذا سقط من تلك العليّة » ومات بإذن الله تعالى « ^(١) » نجد الخياط ^(٢) يقول : « ولقد أخبرني عدة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله تعالى قال وهو يجود بنفسه : اللهم إن كنت تعلم إنني لم أقصر في نصرة توحيدك » ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشدّ به التوحيد ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء » اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت ، فاعفر لي ذنوبي » وسهّل عليّ سكرة الموت ؛ قالوا : فمات من ساعته ؛ وهذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به ، والله تعالى شاكر لم ذلك » .

ويذكر ابن حزم ^(٣) نقلاً عن ابن الراوندي أن النظام « مع علو طبقته في الكلام ، وتمكّنه وتحكمه في المعرفة تسبب إلى ما حرم الله عليه من فتى نصراني عشقه » بأن وضع له كتاباً في تفضيل التثليث على التوحيد » .

ويخبرنا صاحب الأغاني ^(٤) أن النظام لقي غلاماً أحمرد فاستحسنه ، وجرى بينهما كلام تبادلاً فيه عبارات المحبة والغرام .

(١) وذكر الذهبي في تاريخه أن النظام سقط من غرفة وهو سكران فهلك (كتاب الانتصار ص ١٨٩) . (٢) انتصار ص ٤١ — ٤٢ .

(٣) طوق الحمامة ص ١٢٢ طبعة لندن ١٩١٤ .

(٤) الأغاني ج ٧ ص ١٥٤ ، ج ٢ ص ١٤٧ ، ج ٢١ ص ١٥١ — ١٥٢ .

ومن شعره النظام في ملبح نصراني (ابن شاكر ص ٦٨ و) :

ومُزَنَّرَ قسم الإله مثاله نصفين « من غصن ومن رمل
فإذا تأمل في الزجاجة ظلّه جرحته لحظة مُثَقَلَةٌ الظلّ
ويذكر ابن خلكان في ترجمة بهاء الدين بن شداد الفقيه الشافعي أديباً لشاعر في طليسان :
يا طليسان أبي حمران قد برّمت منك الحياة « فالتذّب بالعم
في كل يومين رثاءً يحده هيات ينفع تجديد مع الكبر
إذا ارتداه لعبد أو لجمعه تنكب الناس ، أن يبلى من النظر

وهذا البيت الثالث قد أخذته من قول النظام « بفتح النون وتشديد الظاء المعجمة ، أبي اسحاق بن سيار

البليّ التكلم المعتزلي في وصف غلام : رقيق البصرة

أهيف لأن مُزَنَّرَت سرايله مُعَلَّقَةٌ الجوى من اللطف

يجرحه الناس بالحافظهم ويشكي الأيماء بالكف

(ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٥٣٤) .

وقد تقدم كلام النظام في العشق والفراق؛ ويذكر له شعر في الغلمان؛ ويصرح الكتاب بهذا الرأي؛ ويذكر له شعر في مدح الخمر، وإيقاظ النديم لمباكرتها^(١).

ولكن هذا كله جاء من جانب خصوم عُرِف عنهم التحامل على المعتزلة؛ أو هو من كلام خصوم متأخرين عن عصر النظام جاءوا بعد أن دالت دولة المعتزلة، وورماهم خصومهم بما فيهم وبما ليس فيهم؛ ولذلك يجب أن نتلقى مثل هذه الاتهامات بتردد كبير. لذلك يقول الأستاذ أحمد أمين عن النظام^(٢)، «ولعله كان يشرب النبيذ على عادة أهل العراق، ويستحسن الجمال على عادة الأدباء، فاستغلَّ الحداثون ذلك، وشنعوا عليه»؛ وإنَّ ما روى له من شعر رقيق وغزل حسن لينم عن روح شعرية ونفس حساسة؛ ولكنه لا يدل على ما يرميه به الخصوم.

ويحكى لنا الجاحظ^(٣) عن النظام أنه كان «أنفياً شديداً الشكيمة أباً» للهزيمة «يستنكف من الجبن والفرار والهزيمة، وأنه «كان أضيّق الناس بحمل سرّه، وكان أشد ما يكون إذ يؤكّد عليه صاحب السر؛ وكان، إذا لم يؤكّد عليه، ربما تسيّ القصة، فيسلم صاحب السر؛ وقال له مرة قاسم التمار: سبحان الله! ما في الأرض أعجب منك، أودعتك سرّاً، فلم تصبر عن إفشائه يوماً واحداً، والله لأشكوكك للناس» فقال: يا هؤلاء سلّوه! نمت عليه مرة واحدة أو مرتين أو ثلاثاً أو أربعا، فلن الذنب؟ فلم يرض أن يشاركه في الذنب حتى صيّر الذنب كله لصاحب السر^(٤)».

وقد بين الأستاذ أحمد أمين^(٥) أن النظام كان، على عكس أستاذه أبي الهذيل، جواداً لا يجعل المال غاية، بل يجعله دون عرضه، وهو يفصل متاعب من يقتنى المال. وأخيراً فقد كان النظام رجلاً جاداً في حياته، وعلى شيء من الزهد، يُمسك من

(١) حكى ابن شاعر في عيون التواريخ (ص ٦٨ ظ) عن النظام أنه قال:

أما ترى الصبح قد لاح فقم بنا، نباكر الراح
خذها، فقد صاحت الديوك وقد حن إليها الفؤاد وارتاحا
عروس دنّ تسر شاربها تخالها في الزجاج مصباحا

(٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٢٠. (٣) ج ١ ص ١٣٦ من الحيوان.

(٤) حيوان ج ٣ ص ٦١. (٥) ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٠٧ - ١٠٨.

صلوات الخلفاء ما يتبلّغ به « وينفق ما زاد على ذلك في وجوه المعروف . وهو لا يقتنى الغزلان ، لأنه يعتبر ذلك من الترفه ؛ ولا يتلهى بالحمام ، بل هو يقسو في نقد من يتلهى به كما تقدم ؛ والظاهر أنه كان عالماً بالمعنى الحقيقي ، يعكف على الدرس ويتعمق في مسائل الكلام ، واهباً نفسه للعلم ؛ قال أبو إسحاق : « العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كُلكَ ؛ فإذا أعطيته كُلكَ فأنت من إعطائه لك البعض على خطر » ، والظاهر أنه كان مُحسِّناً للعمل بهذه الحكمة .

مؤلفاته :

أول ما يلاحظه الباحث الذى يريد أن يدرس آثار تفكير النظام أو غيره من المعتزلة هو أنه ليس بين يديه كتب لهم يعتمد عليها في معرفة آرائهم ؛ ذلك أن كتب أهل الاعتزال قد أصابها التلف على أيدي خصومهم ؛ وقد أفلح أهل الحديث والسنة في إتلاف كل مؤلفاتهم . يقول أرنولد : « إن ثورة أهل السنة على المعتزلة بلغت من النجاح في إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة حداً يجعل المؤرخ مضطراً حتى الآن إلى الرجوع في معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة » وكتبوا لذلك عنهم بروح التعصب « ؛ فالباحث في آراء النظام لا بد له أن يتلمسها فيما كتبه أصحاب المقالات ؛ ومنهم الخصوم المتحاملون الذين يعتبرون كل رأى له فضيحة ، ولو كان في معارف لا صلة لها بالدين ؛ ومنهم من ينقل عن الخصوم فيصرّح أحياناً ولا يصرح أحياناً أخرى ؛ ومنهم من ينقل مكرراً حكاية قوم سبقوا . لذلك يضطر الباحث أن يذكر مختلف الروايات « فيوازن بينها ليهتدى لما عسى أن يكون رأى النظام على الحقيقة .

يقول ابن حجر^(١) في كلامه عن النظام : وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة ، ذكرها ابن النديم .

على أن معارفنا كانت محدودة ، ولا سيما في دقيق الكلام ، قبل ظهور كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ، وكتاب الانتصار لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط

المعتزلى ؛ وفي هذين الكتابين أيضاً آراء للنظام وأسماء مصنفات له « لم نكن نعرفها من قبل ؛ ولذلك لم يذكر هورتن^(١) للنظام إلا كتاباً واحداً هو « كتاب الرد على الشوية » ، نقلاً عن البغدادى فيما يظهر .

وللنظام فى الكتب وقيمتها فى التعليم رأى يحسن ذكره فى هذا المقام . حكى الجاحظ عن أستاذه أنه قال : القليل والكثير للكتب ، والقليل وحده للصدر ؛ ثم أنشد أبياتاً لابن يسير تنى فيها لو يعى كل ما يسمع ، ويحفظ كل ما يجمع « وهو فيها يأسف لأنه لم يحفظ كل ما فى كتبه مما يحتاج إليه فى مجالسه ؛ ثم قال : « كلّف ابنُ يسير الكتب ما ليس عليها ؛ إن الكتب لا تحيى الموتى ، ولا تحوّل الأحمق عاقلاً ولا البليد ذكياً ، ولكن الطبيعة ، إذا كان فيها أدنى قبول ، فالكتب تشحذ وتفتق ، وترهف وتشقى ؛ ومن أراد أن يعلم كل شىء فينبغى لأهله أن يداووه ، فإن ذلك إنما تصوّر له بشىء اعتراه » ، ومضى النظام يوصى أن يُعنى الذكى بفرعين أو ثلاثة يحذقها ويختص بها ، ثم يأخذ بطرف من العلوم التى يخوض فيها سائر الناس^(٢) .

والظاهر أن النظام لم يكن يريد من كتبه أن تكون حشواً من الغث والسمين ، بل أراد أن تكون مُمرّكة صعبة التآليف لتفتق ذهن قارئها وتشحذه وترهف منه ؛ لذلك كانت كتبه غير سهلة الفهم ؛ سأل الجاحظُ أبا الحسن الأخفش : لماذا لا يجعل كتبه مفهومة كلها ، وما بال الناس يفهمون بعضها ولا يفهمون أكثرها ؟ فأجاب الأخفش بأنه لم يضع كتبه لله ، بل وضعها لينال من وراء وضعها شيئاً ؛ ولو كانت كلها واضحة لقلّت حاجات الناس إليه فى فهمها ، ثم قال : « ولكن ما بال إبراهيم النظام وفلان وفلان يكتبون الكتب لله بزعمهم ، ثم يأخذها مثلى فى موافقته ، وحسن نظره ، وشدة عنايته ، ولا يفهم أكثرها ؟ » ، وإذا كان عسيراً على الأخفش أن يفهم كتب النظام ، لأنه لغوى ، والنظام متكلمٌ متفلسف ، فلا يقل الأخفش عن أن يكون من عمّة القراء ، ولا بد أن كتب النظام كانت صعبة على القراء .

أما كتب النظام فى هذه الكتب :

١ — يذكر الأشعري له « كتاب الجزء » ، ويقتبس منه بياناً لآراء بعض المتكلمين في الجزء^(١) .

٢ — ويعرف الأشعري أيضاً كتاباً آخر يُنسب للنظام ، وهو ينقل عنه آراء للنظام في الحركة ، وقد يكون كتاباً في الحركة^(٢) .

٣ — « كتاب في الرد على الثنوية » ذكره البغدادى^(٣) .

٤ — « كتاب العالم » ذكره ابن الراوندى فى تشييعه على النظام ، كما حكى ذلك الخياط^(٤) ؛ ولا أعرف من أمر هذا الكتاب ما يزيد عما حكاه الخياط ، ولعله كتاب ألَّفه النظام فى الرد على أرسطو ، لأن النظام يقول إنه نقض على أرسطو كتاباً ، كما تقدم القول ، حكاية عن ابن المرتضى .

٥ — « كتاب فى التوحيد » ، ذكره الخياط ، وقال إن النظام ردَّ فيه على أبى الهذيل^(٥) .

٦ — « كتاب النُكْت » ، ذكره ابن أبى الحديد^(٦) ، وقال إن النظام انتصر فيه لكون الإجماع ليس بحجة وعاب فيه الصحابة ؛ ونستطيع أن نجد فيما ذكره ابن أبى الحديد شذرات من كلام النظام . ولعل الشذرات التى ذكرها ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث أن تكون منقولة عن هذا الكتاب .

على أن كتب النظام ؛ وإن كانت لم تصل إلينا ، فإننا نجد شذرات طويلة من آرائه فى كتاب الحيوان للجاحظ ، وفى كتاب الانتصار للخياط . وفى كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري ، وغير ذلك من كتب المؤلفين فى المقالات .

(١) مقالات الإسلاميين ، ص ٣١٦ — ٣١٧ . (٢) نفس المصدر ص ٣٢٤ — ٣٢٥ .

(٣) فرق ص ١١٧ . (٤) الانتصار ص ١٧٢ .

(٥) ويؤخذ من السياق أن ابراهيم أراد أن يبرهن على أن عدم تناهى الحركة من آخرها لا ينافى التوحيد ، بل الذى ينافيه كون الحركة غير متناهية من أولها ، لأن هذا يوجب أن يكون القاعل لم يسبق فعله ، ولم يكن موجوداً قبله ؛ وكان سبب هذا البحث أن أبى الهذيل العلاف قال بوجوب تناهى الحركة من أولها وأنه لا بد أن يكون لها أول ابتدئت منه ، وإلا لم يكن الجسم محدثاً ، ولكان فى هذا نقي المحدث ، وأراد أبو الهذيل أن يبالغ فى الحرص على التوحيد ، فظن أن عدم تناهى الحركة من آخرها يعارض التوحيد . ولذلك قال بأن حركات أهل الآخرة تنتهى بورود السكون الدائم عليهم ، وقد رد عليه النظام وغيره فى ذلك (انظر كتاب الانتصار ص ١٠ — ١٤ ، وقارن التهافت للقرائى طبعة بيروت ١٩٢٧ ص ٨٠) .

(٦) شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨ .

الباب الثاني

آراء النظام

تمهيد :

قبل الدخول في تفصيل آراء النظام يحسن أن أقدم لذلك ببيان الطريقة التي سأتبعها في الكلام عن هذه الآراء ، ثم أعقب ذلك بذكر أقسامها ، بحسب أهميات المسائل التي يدور حولها البحث .

يميل كثير من الباحثين المستشرقين في دراستهم لآراء الإسلاميين إلى ردها لفلسفة قوم من الأوائل ؛ كال يونان أو الفرس أو الهنود ، كأنهم يفترضون أن التفكير الإسلامي خلُو من الابتكار ، وأنه ليس له خصائص يتميز بها ، ولا مسائل خاصة به ؛ ومنهم من يغلو في اتباع هذه الطريقة أيضا في دراسة مذاهب المتكلمين حتى التي ظهرت في أوائل عهد المسلمين بالفكر الأجنبي . بل وقبل معرفتهم له ، كما فعل س . هوروفتز (S. Horovitz) عند كلامه عن النظام وغيره من كبار المعتزلة في بحثه المسمى : « أثر الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام »^(١) ؛ فهو يردّ تفكير النظام كله إلى فلسفة أهل الرواق حتى ما كان منه راجعا إلى أصول اتفق عليها المعتزلة من أول أمرهم ؛ وقد تكلف هوروفتز لذلك تكلفا ظاهرا ، حتى في آراء لم ينفرد بها الرواقيون أو لم يشتهروا لقولهم بها : ولو أن النظام عرف فلسفة الرواقيين معرفة جيدة ، وكان مولعا بتطبيقها لما قال كل ما ينسبه له هوروفتز^(٢) ؛ وهذه الطريقة التي

(١) S. Horovitz : über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalm, Breslau, 1909.

(٢) هذا ما أدت إليه المصادر التي كنت أعرفها أيام كتابة هذا البحث ؛ ولا بد لي الآن من أن أعدل هذا الرأي بعض التعديل . يذكر الأستاذ بريتل بحث هوروفتز ، ولكنه لا يريد أن يكون للرواقيين تأثير مباشر في نشوء الفلسفة عند العرب ؛ بل يرى أن ذلك كان من طريق مذهب الديصانية والغنوسية والمذاهب الثنوية على اختلاف أنواعها وبما كان فيها من جمع وتوفيق بين مذهب اليونان والرواقيين من بينهم ، خصوصا وأنه وجد ما يدل على أثر للرواقيين مع غيرهم حول مدينة الرها . ولا يرضى الدكتور بينيس عن رأي بريتل رضاء تاما؛ انظر كتاب مذهب النرة ص ٩٨ - ٩٩ ، ص ١٤٣ فما بعدها . =

سار عليها بعض المستشرقين لا تخلو من غلو^١ لأن الباحث يستقبل بحثه وقد سبق إلى قلبه ما يوجه حكمه ويسيره في طريق معين ؛ هذا إلى أنها مما يحول دون معرفة ما كان للفلسفة الإسلامية من شأن في تاريخ الفكر الإنساني وما كان لها من مسائل انفردت بها ومن طريقة خاصة في معالجتها ومن تناول لها بما يتمشى مع جملة العقائد الإسلامية .

على أن بين مؤرخي المقالات بين الإسلاميين من دَفَعه التعصب على المخالفين له في الرأي إلى عرض آرائهم في صورة مشوهة ، ومن جعل يسرف في إرجاع الكثير منها إلى مذاهب غير المسلمين من ثنوية وبراهمية وفلاسفة ملحدين ، وذلك رغبة منه في الخط من قدرها أو التنفير منها أو إقناع عوام قومه بوجهة نظره الخاصة التي لم يصل إليها بالنظر ، ولكنه يعتبر كل ما عداها فضائح ، وهذا ما فعله البغدادي وغيره ؛ وينبغي ألا شق كثيرا بما يقوله هؤلاء الكتاب ، لأنهم اعتمدوا في الغالب على إزمات وصل إليها خصوم المعتزلة ولأنهم وتصوّروا آراء المتقدمين على ضوء معارف عصرهم أحيانا . وهل يتحتم أن تكون كل فكرة عند فلاسفة الإسلام أو متكلميها مأخوذة عن أصل أجنبي ؟ وهل كانت أسباب ظهور الفكر الإسلامي عوامل خارجية بفعلها نشأ ، وتحت تأثيرها تطور ؟ ، وإذا كان العرب قد أخذوا شيئا عن غيرهم ولا سيما في هذا العصر الذي تتكلم عنه « فهل نقولوه نقلا لا تصرف فيه » أم

== ويلاحظ . . . هـ . شيدر في مقال له عن « ابن ديسان الرهاوى في مآثور الكنيسة اليونانية والسريانية » أن بعض نواحي مذهب ابن ديسان تجعلنا نضعه بين الرواقيين ؛ انظر H. H. Schaefer : Bardesanes von Edessa in der Ueberlieferung der griechischen und der syrischen Kirche, Zeitschrift für Kirchengeschichte, LI (1932) 21—74, S. 50. وينقل فورلاني في مقال له يسمى : « عن رواقية ابن ديسان الرهاوى » عن سرجيوس الرأس عيني (في مخطوط سرياني له في شرح المقولات ، موجود في المتحف البريطاني) ملاحظة لسرجيوس يقرر فيها موافقة ابن ديسان السرياني للرواقيين في تجميعهم كل شيء حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية . ويذكر فورلاني أن سرجيوس عرف رأى الرواقيين من شراح أرسطو وأن لحاقه ابن ديسان بهم فيما كانوا يذهبون إليه يدل على أنه كان يعرف رأى الديسانية ؛ انظر : G. Furlani, Sur le Stoicisme de Bardesane d'Edesse, Archiv Orientalni, Bd. 9 (1937), S. 347—352. على أننا نعرف من تاريخ الفرق في بلاد الإسلام أن الديسانية كانوا منتشرين بين المسلمين في العراق ، وأنه كانت بينهم وبين النظام مناظرات « بئز أن هذا ، بحسب ما تدل عليه أقدم المصادر ، كان يذهب إلى ما يجده سرجيوس مشتركا بين الرواقيين وبين ابن ديسان . وإذن فإن تأثير الفلسفة الرواقية في آراء المتكلمين الفلسفية من هذا الطريق ممكن على الجملية ؛ لكن ينبغي ألا تسرف في تطبيق ذلك ، لعدم وجود مصادر ومعلومات أدق ولأن فلسفة الرواقيين لم تسكن وحدها بين العرب . وإن دراسة العوامل التي أدت إلى نشوء الفكر الإسلامي من حيث البواعث والمادة في ذلك لا تزال من أهم ما يجب أن تنجبه إليه جهود الباحثين .

هم أخضعوه لثقافتهم وعقائدهم خاصة ، ومنجوه ، بهما واختاروا منه ما أرادوا طبقاً لذلك ، ورفضوا منه ما أرادوا ، كما فعل من عداهم من جميع المفكرين ؟ إن القول بأنهم لم يكونوا إلا ناقلين قولٍ مردود ، وهو بما تأباه طبيعة العقل الإنسانى ، لأنه بطبيعته يتهدى من أمور إلى أمور ، ويزن رأى ويقلبه على مختلف وجوهه ، ويسير معه إلى ما يلزم عنه من آراء قد يكون بعضها جديداً بالنسبة لأصحابها ، وإن وافق آراء لقوم سابقين^(١) ، هذا إلى أن من المعروف فى تاريخ الفكر الإنسانى أن الظروف الثقافية المتأثرة والحاجات المتأثرة للدفاع عن العقائد كثيراً ما تؤدي إلى نتائج وآراء متأثرة .

ولا يستطيع أحد أن ينكر أن الدولة الإسلامية قد شملت أما بأكملها بما كان لها من علوم أو فلسفة أو دين ، وكان الفكر الإسلامى وليد الاتفاق أو التعارض بين الإسلام وما عداه ؛ وإذن فقد تأثرت الثقافة العربية بما أحاط بها أو وصل إلى أهلها من الثقافات الأجنبية وهذا أمر طبيعى فى كل ثقافة ، فقد تأثر مفكرو اليونان بثقافة الأمم الشرقية وانتفعوا بها ، وتأثرت الفلسفة الأوربية فى أوائل العصور الحديثة بفلسفة القرون الوسطى الغربية والشرقية . ولا جدوى من إنكار أن مفكراً كالنظام نبغ فى عصر ترجمة الثقافات الأجنبية ، وأن ثقافة هذا العصر كانت متنوعة ، وأنه كان من الطبيعى أن يتغذى عقله ويتكوّن متأثراً بهذه الثقافات ، بحيث لا يكون تفكيره مبتكراً من كل وجه ؛ فأما الذى يجب أن يُرفض فهو القول بأن كل فكرة له أو رأى رآه مأخوذ عن قوم سبقوه ، لأن هذا يترتب عليه محو الخصائص التى يتميز بها التفكير الفردى ، وهو أمر لا شك فيه ، والتى تتميز بها كل ثقافة ، وهى الخصائص التى تكون مستمدة من عبقرية أهلها وظروفهم التاريخية والثقافية وأحوالهم بوجه عام ؛ وسيتبين من كلامنا أن النظام ، وإن يكن قد انتفع بما فى الثقافات الأجنبية ، فإنه عارض الكثير منه ، وأخذ ما أخذه مع التحوير والتصرف ، وأضاف إلى ذلك شيئاً من عنده .

(١) ومن أحسن ما يُذكر فى هذا الباب ما قاله الفزائى مدافعاً عن نفسه أمام من اتهمه بالأخذ من كلام الأوائل ؛ يقول الفزائى : « ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة فى تصانيفنا فى أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تستحكم فى العلوم سرائرهم ، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم ، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل ، مع أن بعضها من مولدات الحواطر ، ولا يبعد أن يقع الحافى على الحافى ؛ وبعضها يوجد فى الكتب الشرعية ؛ وأكثرها موجود منها فى كتب الصوفية » (المنقذ من الضلال ص ١٣ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ)

وإن محاولة ردّ آراء التكمليين الأولين إلى مصادر أجنبية بعينها بحثٌ ليس له قيمة كبيرة فوق ما فيه من مشقة وعسر ، وذلك لعدم معرفتنا الدقيقة بمذاهب التكمليين لا من حيث الاصطلاحات ولا من حيث الآراء نفسها من جهة ، ولعدم معرفتنا بمقدار المذاهب والآراء الفلسفية التي كانت منتشرة في الجزء الشرقي من الإمبراطورية الإسلامية والتي وجدها المعتزلة أمامهم من جهة أخرى ؛ وليس بين أيدينا حتى الآن من المصادر القديمة ما يعين على ذلك . وما يزيد الأمر صعوبة أن خصوم المعتزلة جاءوا بعدهم فنظروا في آرائهم ، واستعملوا طريقة الإلزام في إبطالها ، واستنتجوا منها ما لم يقصده أصحابها ، ثم أنهم تصوروا آراء المتقدمين على ضوء ثقافة عصرهم ، فقولهم ما لم يقولوا ، وأفسدوا علينا معرفة آرائهم ، ونسبوا إلى الفلسفة ، وكم رُميت الفلسفة بأشياء هي منها بريئة ! ^(١) . ولهذا فإني أفضل في هذا البحث الصغير أن أتين آراء النظام في مجموعها مستندا إلى المصادر العربية ، لأبين بقدر الإمكان أن له مذهباً فلسفياً متنسق الأجزاء ، وذلك إصراف في إرجاع آرائه إلى أصول أجنبية ، أو إشارة إلا لما جاء في كتب الباحثين في هذا من غير الموضوع ، محاولاً ترجيح رأي على آخر أو رفض الرأيين مؤيداً ذلك بما عندي من النصوص العربية ؛ وأترك لبحث آخر بيان صلة آراء النظام وغيره من التكمليين ، بعد معرفتها المعرفة العلمية الكافية ، بالمذاهب الأخرى بعد معرفة مقدارها وتحديدتها على نحو يتفق مع التحقيق العلمي ؛ فالهمم أولاً هو بيان آراء التكمليين على حقيقتها .

أما تقسيم آراء النظام فنلاحظ أنه متكلم متفلسف ، يشارك المعتزلة في آرائهم الأساسية مع شيء من المبانيّة ، ويعالج مسائل فلسفية مُكثراً من ذلك . ولو نظرنا في جملة آرائه لوجدنا موضوعاتٍ أساسية تدور حولها هذه الآراء ، ونستطيع أن نقسمها بحسب الموضوعات إلى الأقسام ، الآتية : القسم الإلهي ، ومحوره ذات الله وصفاته وأفعاله وطريقة معرفته ؛ وقسم الإنسان وموضوعه الإنسان وقواه وملكاتة ؛ والقسم الطبيعي ، وموضوعه العالم المادي ؛ والقسم الأخير يشمل فلسفته الخلقية ؛ وبلى ذلك آراء النظام في الإمامة ، وتأثيره في الأجيال التالية باختصار .

(١) فارتن في هذا : Heinrich Ritter : über unsere Kenntniss der arabischen Philosophie und besonders über die Philosophie der orthodoxen arabischen Dogmatiker, Göttingen, 1844, S. 16 ؛ وارجع إلى كتاب مذهب النّزعة ص ٢٠ ومقال ريتزل ص ١٣١ من نفس الكتاب

القسم الإلهي

الله . ذاته . صفاته . طريقة معرفته . أفعاله

لا يخالف النظام فيما يتعلق بذات الله ما يعم سائر المعتزلة من تنزيه الله التنزيه المطلق . وإثباته ذاتاً قديمة ، ونفي الصفات الزائدة على الذات . وقد حكى عنه ذلك الأشعري^(١) . والشهرستاني^(٢) .

ويرجع نفي الصفات إلى عهد واصل بن عطاء « مؤسس مذهب المعتزلة » فهي فكرة إسلامية قديمة . وإن كانت قد تأثرت إلى جانب الأصل الإسلامي بما تطلبه النقد والدفاع بين الإسلام وغيره من الديانات والمذاهب الدينية والفلسفية^(٣) ؛ ويصرح الشهرستاني بأن هذه المقالة كانت في بدء أمرها « غير نضيجة » ، وأن واصلًا كان يشرع فيها على قول ظاهر . وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ؛ ولكن أصحاب واصل ، في دور جاء بعد ذلك ، قرأوا كتب الفلاسفة ، فتأثروا بأرائهم وأخذوا منهم أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه كما فعل أبو الهذيل العلاف^(٤) ، بل يصرح الأشعري^(٥) أن المعتزلة أخذوا عن الفلاسفة رأيهم في ذات الله ، ومنعهم خوفُ السيف من إظهار ذلك صريحاً « فأظهروا معناه بنفي الصفات ؛ وهو يقول فوق هذا إن أبا الهذيل أخذ رأيَه في ذات الله عن أرسطاطاليس الذي قال في بعض كتبه إن الباري علم كله ، قدرة كله ، حياة كله . . . فأعجب أبو الهذيل بذلك ، وقال علمه هو هو ، وقدرته هي هو^(٦) .

لم أجد للنظام شيئاً يخالف ما تقدم فيما يتعلق بذات الله . لأن هذه المقالة في جوهرها تمُّ سائر المعتزلة ؛ أمافي الصفات فبين النظام وبين أستاذه فرق يسير : ذهب أبو الهذيل إلى إثبات صفات الذات الإلهية على أنها عين الذات وإلى أن معنى إضافة صفات الذات كالعلم إلى الله هو إثبات علم ، هو الله ، ونفي الجهل عنه ، ودلالة على معلوم كان أو

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٥٥ — ١٥٦ . (٢) ملل ص ٢٨ — ٣٠ .

(٣) سأزيد هنا تفصيلاً في الكتاب الذي أعده في تاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٤) ملل ص ٢١ و ٣٢ و ٣٤ . (٥) مقالات ص ٤٨٣ — ٤٨٥ .

يكون^(١) ؛ ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه حيّ هو معنى أنه قادر ، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم إنما هو لاختلاف موضوعها المعلوم والمقدور^(٢) ، ولكن أبا الهذيل لم يقل إن الله علم^(٣) .

أما النظم فيقول أيضاً بنى الصفات الزائدة على الذات ، ويقول : « إن الله لم يزل عالماً حياً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه » لا يعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ؛ وكذلك قوله في سائر صفات الذات « ؛ وعنده أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته » ونفى ضد هذه الصفة عنه ؛ وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما يُنفى عن الله من وجوه النقص ؛ فعنده أن معنى عالم ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حيّ ؛ وإثبات الصفة لله هو على وجه التوسّع ، وإنما هو إثبات ذاته . « والوجه » عنده أيضاً ، على سبيل التوسع ، ومعناه « الذات » ، كما تقول العرب « لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت » ، « واليد » معناها النعمة ، ويقول النظم : لله علم وقدرة توسعاً ، وحقيقته إثباته عالماً قادراً ؛ « وكان لا يقول : له حياة وسمع وبصر ، لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال : أنزله بعلمه (٤ : ١٦٦) » وأطلق القوة فقال : أشد منهم قوة (٤١ : ١٥) ، ولم يطلق الحياة والسمع والبصر^(٤) .

وفي كتاب « تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام^(٥) » كلام في الصفات ينسب للنظام لم أجده في غير هذا الكتاب : « إعلم أن النظم وأتباعه قالوا إن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغي أن يقال لها أشياء أو أجسام أو أعراض ، ولا يقال إنها جزء ولا يقال إنها بعض منه ؛ لأنها صفات ، ولا يجوز وصف صفة بصفة أخرى ؛ ويقول : أفعال العباد صفاتهم ، وصفاتهم هم ، وليست جزءاً منهم ؛ وهي أعراض وليست أجساماً ، وليست أشياء » .

فالنظام يقول إن الصفات لا توصف بأنها أشياء ولا أجسام ولا أعراض ؛ وأغلب

(١ و ٢ و ٣) مقالات ص ٤٨٤ — ٤٨٦ ، ونهاية الإقدام ص ١٨٠ ؛ على أن الجهمية سبقوا المعتزلة في القول بنى الصفات ؛ وجه بن صفوان أصله من ترمذ « وقتل في آخر ملك بنى أمية » وكان بينه وبين تلاميذ واصل بن عطاء مناظرات « وكان بينه وبين السمنية مناظرات أيضاً — وقد ذكره أحمد بن حنبل في الرد على الجهمية ، والعسكري في كتاب الأوائل ، وابن المرتضى في ذكر المعتزلة .

(٤) مقالات ١٦٦ — ١٦٧ — ١٧٨ و ١٨٧ — ١٨٨ و ١٨٩ و ٤٨٦ — ٤٨٧ .

(٥) تأليف سيد مرتضى بن داعي حسنى رازى « طبع طهران بالفارسية » عام ١٣١٣ هـ ص ٥٥ .

الظن أنه منع من هذا لأن إثبات الصفة عنده هو إثبات الذات، ونفى ضد الصفة عنه ؛ ولا يقال عن الذات إنها جسم أو عرض أو نحوه .

وللنظام رأى في الإرادة يظهر أنه يخالف رأى أستاذة ورأى غالبية المعتزلة ؛ يذكر أصحاب المقالات أن أبا الهذيل أثبت لله صفات الذات على أنها ذاته ، وأثبت إرادات لا محل لها ، يكون الله بها مريداً ، وقال إن إرادة الله غير مُمراده ؛ وإرادته لما خلق هي خلقه له ، وخلقته للشئ غير الشئ ؛ واخلق عنده قول لا في محل ، وهو قول الله للشئ : كُنْ^(١) .

على أن الروايات مختلفة في رأى المعتزلة في الإرادة ، فيحدثنا هورتن (Horten, Prob-leme, 125) نقلاً عن ابن المرتضى في «البحر الزخار» (مخطوط برلين (Glaser 230)) أن المعتزلة قالوا إن الله مريد على الحقيقة ، وأنكر ذلك النظام والسكبي ، ومعنى أن الله مريد للشئ عندهما أنه فعله على حسب علمه أو أمر به ؛ وإنهم قالوا إنه مريد بإرادة حادثة ؛ وهذا القول الأخير يُؤخذ مما حكاه الأشعري عن المعتزلة في كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» ، مخطوط رقم ١٠٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (ص ٩٩) من أنهم لم يقولوا إن الله لم يزل مريداً ، لأن الله عندهم مريد بإرادة مخلوقة . ويقول الأشعري^(٢) إن المعتزلة بأسرهم قالوا إن الوصف لله سبحانه بأنه مريد من صفات الفعل . وجاء في كتاب المواقيف^(٣) للإيجي أنه قيل في تعريف الإرادة إنها «اعتقادُ النفع أو ظنه» وقيل: مَيْلٌ يتبع ذلك . ويقول الجرجاني إن هذين التعريفين على رأى المعتزلة . ولكننا نجد في مُفَصَّل المحصّل لنجم الدين السكاكبي^(٤) ما يأتى : « قال : اتفق المتكلمون على أنه مريد . لكنهم اختلفوا في معناه إلى آخره ، أقول : ذهب أبو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوازمي إلى أنه لا معنى للإرادة والكراهة في الشاهد والغائب إلا الداعى والصارف ؛ وذلك في حقنا هو العلمُ باشتغال الفعل على مصلحة أو اعتقاد ذلك أو ظن ذلك ؛ ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن » فلا جرم قلنا : لا معنى للداعى والصارف في حقه إلا علمه باشتغال الفعل على المصلحة والمفسدة . وأما أبو الحسين البصري فإنه حكم بكون الإرادة زائدة

(١) ملل ص ٣٤ — ٣٥ و ٣٦ ، والمقالات ص ١٨٩ — ١٩٠ و ٣٦٩ و ٥١٠ .

(٢) مقالات ص ٥٠٩ . (٣) طبعة استامبول ص ٢٨٩ .

(٤) مخطوط رقم ١٢٥٤ بياريس ص ١٧٩ و .

على الداعى والصارف فى الشاهد ونفاها فى الغائب ؛ هكذا نقل عنه الإمام فى بعض كتبه ، ونقل عنه هاهنا أنه قال إنها فى حقه تعالى عبارة عن علمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ؛ وهذه العبارة مُشعرة بأنه يذهب إلى أن الإرادة مغايرة للداعى ، لأن العلم بالمصلحة الداعية إلى الإيجاد غير تلك الداعية لوجوب تغاير العلم بالمعلوم ؛ وذهب النجار إلى أن معناه ، أى معنى كونه تعالى مريداً لذاته ، أنه غير مغلوب ولا مُستَكْرَه ؛ وذهب الكمبى إلى أن معناه فى أفعال نفسه علمه بها ، وفى أفعال غيره كونه أمراً بها ؛ وعند أصحابنا وأبى على وأبى هاشم من المعتزلة أن الإرادة صفة زائدة على العلم قائمة بذاته تعالى .

وفى مخطوط للإمامية مجهول المؤلف والعنوان ، وهو رقم ١٢٥٢ بالمكتبة الأهلية بباريس ص ١٨ و : « مسألة فى استحقاقه لكونه تعالى مريداً أو كارهاً : اختلف الناس فى استحقاق الإرادة ، فذهب البصريون من أهل العدل [إلى أن الإرادة] تسمية لا حقيقة ؛ لأن الإرادة زائدة على الداعى ؛ وذهب البغداديون مع محقق الإمامية إلى أن الداعى كافٍ فى وقوع الفعل ، واستدلوا على ذلك بأن قالوا : قد اتفقنا كلنا أن الداعى ، إذا دعى إلى الفعل ، يتحتم وقوعه عند الداعى وارتفاع الصوارف ؛ وإذا تحتم الفعل أوصار أولى بالوقوع لأجل الداعى ، فمن ادعى زيادة يحتاج إلى دليل ؛ واستدل من أثبت الإرادة بزيادة على الداعى بأن قال : الداعى إلى الفعل داعٍ إلى إرادة للفعل ؛ والذي يدل على أنه داعٍ إلى إرادة للفعل أننا نعلم أن من كان بين يديه أرغفة متساوية فى الداعى ، وكذلك كل فعلين تساويا فى الداعى ، ويقع أحدهما دون الآخر ، فلا بد من مرجح ، وإلا وقع الفعلان ؛ وذلك المرجح هو الإرادة التى تفعل لأجل الداعى . »

ونجد أن القاضى عبد الجبار^(١) يثبت الإرادة لله لوقوع أفعاله على وجه دون وجه . أما النظام فهو يذهب إلى أن الإرادة لا تُضاف إلى الله على الحقيقة ؛ وأنه إذا وُصف بها شرعاً فى أفعاله « فالمراد بذلك أنه خالقها ومُنشئها على حسب ما عِلِمَ »^(٢) ، وإذا وُصف بأنه يريد لأفعال العباد أو لقيام الساعة فعنه أنه أمر بذلك أو حاكم أو مخبر به ؛ ويزيد الشهرستانى : « وإن وُصف بكونه مريداً فى الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط »^(٣) ؛

(١) المجموع من المحيط بالتكليف ، مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية ص ٥٨ و .
(٢) ملل ص ٣٨ ، مقالات ص ١٩٠ — ١٩١ و ٥٠٩ — ٥١٠ . (٣) نفس المصدر .

فالإرادة عند النظام هي المراد، « كما أن الخلق والتكوين والابتداء هي الخلق والمكون والمبتدأ »^(١).

هذه النصوص صريحة في نفى الإرادة بمعناها الحقيقي وفي أن إرادة الله للأشياء هي خلقها على حسب العلم، وأن معنى الإرادة هو العلم، فما هذا الرأي الغريب الذي يذهب إليه النظام؟

يبيِّن الأستاذ أحمد أمين^(٢) أن مسألة الإرادة كانت من أهم مسائل الصفات، وأن تعلق الإرادة القديمة بالمحدث بعد أن لم تكن متعلّقة به يؤدي إلى التغير في ذات الله؛ وكذلك القول في العلم والقدرة، ولذلك نفى المعتزلة الإرادة بمعناها الحقيقي. وهذا التعليل مقبول، والقاضي عبد الجبار^(٣) يوافق عليه، فهو يقول إن من أنكر كون الله مريداً يتحاشى أن يدخل التغير في ذات الله؛ ولكن يؤخذ من نص الكاتب أن من أنكر الإرادة من المعتزلة بنى ذلك على أنها الداعي أو الصارف الناشئ عن اعتقاد أو ظن، ولما كان هذان مستحيلين على الله كانت إرادته هي علمه بالشئ؛ ثم إن الإرادة تشترك معها صفات أخرى كالعلم والقدرة، وإثباتها للذات وتعلّقها بالمحدثات يؤدي إلى ما يؤدي إليه إثبات الإرادة من أن تكون ذات الله محلاً للحوادث. ولو أن التعليل السابق يكفي وحده لتحتم على النظام أن يقول في صفات أخرى ما قاله في الإرادة؛ ولكنه أثبت باقي الصفات على أنها الذات، ولم يثبت الإرادة على أنها الذات؛ وقال أبو الهذيل بإرادة حادثة لا في محل وإنها غير الشئ، وقال النظام في الإرادة ما ذكرناه. لذلك أريد أن أبين لنفي الإرادة عند النظام وجهها آخر لعله يُنير هذه المسألة الصعبة إلى جانب التعليل السابق. كان النظام يقول إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والجور ولا على ما يدل على نقص أو جهل في فاعله وهو لا يوصف بالقدرة على أن يفعل بعباده ما هو دون الأصلح لهم؛ وخلقهم لهم إنما هو لمنفعتهم ولصالحهم، فإذا كان الله كاملاً، وإذا كان فعله كله خيراً وكله كمالاً فهو من نوع واحد، ولا وجه لإضافة الإرادة إليه؛ لأن معنى الإرادة في الإنسان أنها، كما لاحظ الأستاذ أحمد أمين بحق، صفة من شأنها ترجيح أحد طرفي المقدور، وهذا هو رأى الأشاعرة

(١) مقالات ص ٣٦٥. (٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٣١ — ٣٢ طبعة ١٩٣٦.

(٣) نفس المصدر المذكور له ص ٨٥ و ٩٣ و ١٥٨.

(الإيجي ص ٢٨٩) ، فالنظام كان يرى أن الله عالم كامل ، وأنه يفعل بمقتضى علمه ؛ وإرادته هي فعله . فعلى المراد كما أن الخلق هو المخلوق ؛ ولا شك أن مما هو جدير بالبحث أن ننظر بهذه المناسبة في : هل كان النظام يعرف الفكرة الفلسفية القائلة بأن فعل الله تعقل وأنه يفعل ويخلق متعقلاً ، كما سيلي بعد قليل .

على أن الأشعري والشهرستاني وغيرهما قد نقلوا عن النظام أنه كان يقول لا بد من خاطرين ، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار ؛ فالاختيار عند النظام يتوقف على باعث أو خاطر يدعو إلى الفعل ، وآخر يكف عنه ؛ وإذا كان هذا هو تصوره للإرادة الإنسانية فيما يرجح ففي إضافة الاختيار للذات الإلهية ما يؤدي إلى التعدد فيها وإلى أن تكون أفعال الله تعالى متأثرة بعامل من خارج ؛ لذلك أنكر النظام الإرادة ، وقال إنها الفعل على مقتضى العلم . والظاهر أن النظام يرى أن الإرادة لا تنشأ إلا عن التركيب ، وما يُبنى عليه من ظن وداعية ؛ ولذلك يقول في الإنسان ، وهو عنده الروح : « إن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه ، و باعث له على الاختيار ؛ ولو خلس لكانت أفعاله على التولد والاضطرار » . ونستطيع أن نلاحظ أن النظام يفوق سائر المعتزلة في التنزيه ، وأنه يتصور الذات الإلهية تصوراً لا يخضع للقياس الإنساني .

على أن هذا الذي حُكي من نفي النظام للإرادة الإلهية ، ومن قوله إن الله خلق الأشياء على حسب علمه دعا بعض المستشرقين إلى ردّ هذا القول إلى أثر أجنبي .

فأما هوروتز^(١) فإنه يتخذ من هذا القول دليلاً على تأثر النظام بمذهب الرواقين الجبري ، وهو يؤيد رأيه مستشهداً بما حُكي عن النظام من أن الله لا يقدر على فعل الشر ولا على أن يزيد أو ينقص شيئاً من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار ؛ ويقول إن هذا كله مسaire لمذهب أهل الرواق وقولهم بالضرورة (εἰμαρμένη) التي يخضع لها كل شيء والتي تشمل كل شيء .

ويستبعد هورتن^(٢) أن يكون نفي الإرادة مأخوذاً عن الرواقين ، ويقول إن معنى كلام النظام هو : أن الله ماهيته علم وأن خلقه تعقل ، وهو يرجع هذا إلى رأى أرسطو : ماهية الله علم ، و خلقه أثر لعلمه ، يصدر عنه بالضرورة . ونحن إزاء هذه المسألة لا نستطيع

أن نحكم حكماً جازماً ، والقول بأن النظام عرف مذهب الرواقين وعمل به إلى هذا الحد هو قول لا يعدو أن يكون ظناً ، ومذهب الرواقين الجبرى يناقض أصول المعتزلة مناقضة صريحة . وأيضاً فإننا ، وإن كنا نكاد نشق بأن النظام قد قرأ كتب أرسطو ، فإن تأثيره بمذهبه أمر غير مقطوع به ؛ والنظام أيضاً نقض كتاباً من كتب أرسطو ، ولم يكن مذهب أرسطو محبوباً لدى المسلمين في أوائل عهدهم به ، لأن مذهبهم يصطدم بما كان يعتقدونه المسلمون من حدوث العالم وإحاطة علم الله بكل شيء ؛ ونلاحظ أن رأى النظام في الإرادة مرتبط بالتنزيه ومبنى على التوحيد . وقد يكون أيضاً من أثر تعمق النظام . ولست أريد في هذه المسألة ولا في غيرها أن أعنى كثيراً برّد مذاهب النظام إلى مذاهب سابقة ؛ لأن الغاية الأولى التى أقصدها هى بيان آرائه وترتيبها فى نسق .

معرفة الله :

وافق النظام جمهور المعتزلة^(١) ، ولا سيما أبا الهذيل العلاف^(٢) فى أن الإنسان إذا كان عاقلاً قادراً على النظر وجب عليه عليه معرفة الله بالنظر والاستدلال^(٣) .

ولكن هوروفتر يقول إن هذه الفكرة تذكّرنا بما كان يقوله الرواقيون من أن الاعتقاد بالله من المعارف الفطرية ، وأنهم كانوا فى براهينهم على وجود الله يعولون بنوع خاص على إجماع الناس على ذلك (Consensus Gentium)^(٤) .

ولكن المعتزلة قالوا إن الإنسان قادر على معرفة الله بالنظر والاستدلال ، وليس بين قولهم وبين قول الرواقين ، كما يحكيه هوروفتر ، شبه ؛ أما النظام بنوع خاص فله على إثبات وجود الله برهان نظرى « سنذكره فى آخر هذا الفصل ، وهو بعيد كل البعد عن قول الرواقين . وقد يجوز أن نكون هنا بصدد تأثير عام للثقافة الفلسفية فى تفكير المعتزلة » فإن الفلسفة تثبت وجود الله بالدليل النظرى ، وهذه هى القاعدة الكبرى للأديان .

ويرى هورتر^(٥) أن معرفة الله بالنظر والاستدلال فكرة فلسفية عامة ، لا يمكن أن نعين لها مصدراً واحداً . وأن ما يقرره النظام ليس له صبغة رواقية لا باللفظ ولا بالمعنى .

(١) و٢٩ و ٣٦ و ٤٠ و ٤١ . (٢) Kalam, S. 27—28 .

(٣) Systeme, S. 266 . (٤)

وللبغدادى رأى آخر فى مصدر هذه الفكرة عند أصحاب الاعتزال ؛ فهو يتكلم عن إقرار البراهمة بتوحيد الصانع وإنكار الرسل ، ويقرر ما زعموا من أن الله فرض على عباده معرفته والاستدلال عليه ووجوب شكره . وأن فى قلب كل عاقل خاطراً يُنبئُه إلى ما يوجبُه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شكره . ويدعو إلى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله ، ثم يقول : « وأما المعتزلة فإنهم وافقوا البراهمة فى دعاء الخواطر إلى النظر والاستدلال » وفارقوهم فى إجازة بعث الرسل لفرض الدعوة وإباحة ما حظره العقل كذبح البهائم وتسخيرهم وإيلاهم لفرض ادّعوه فيه . قال أبو هاشم بن الجبائى : لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلاهم لم يكن معلوماً بالعقل جوازُ حسنه ^(١) . ويقول البغدادى فى « الفرق بين الفرق » إن النظام أعجب بقول البراهمة فى إبطال النبوات ولم يحسر على إظهار ذلك ، فأنكر المعجزات ، وأبطل الطرق الدالة على الشريعة كالإجماع والقياس وحجة الأخبار .

والمشهور أن المعتزلة كانوا يعتقدون أن بعث الرسل بالتكاليف لطف من الله تعالى بالمكلفين بالأحكام الشرعية ، يُقَرِّبهم إلى الواجبات العقلية ، ويُبعدهم عن المَقْبَحَات العقلية ؛ ولا مدخل للرسول فى معرفة البارى سبحانه ، لأن العقل يوجبها ، وإن لم يُبعث الرسل ^(٢) .

فالبغدادى يردّ قول المعتزلة والنظام إلى أصول هندية ؛ وهو أمر جائز إذا صح ما يُنسب إلى الهنود فى أمر النبوات وهو ما تؤيده نصوص كثيرة ، كما تقدم القول فى ص ٢٨ ، وإذا عرفنا أن العرب لم تَفْتَحْهم معرفة ما بفلسفة الهنود وآرائهم من طريق الفتوح والتجارة ، ومن طريق ترجمة بعض كتبهم فى أوائل عصر الترجمة ووجود علماء من الهنود أطباء وغير أطباء كانوا يعيشون بين المسلمين . والظاهر أن البصرة وما جاورها كانت موضع اتصال بين الثقافات الشرقية والشمالية الشرقية ؛ وقد عرف العرب من غير شك كثيراً من آراء الفرس ، وكان عند الفرس ثقافة فلسفية يونانية ، ولكنهم كانوا أيضاً متأثرين بالثقافة الهندية ، كما يشهد بذلك كتاب اللجأظ يسمى : « باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس » . وإن رأى النسوب للهنود فى إنكار النبوات قد يسهل استنتاجه من آراءهم حكاهم البيرونى فى

(١) أصول الدين للبغدادى ص ٢٦ .

(٢) الملل ص ٣١ ، وشرح ابن أبى الحديد على نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٢٨ .

كتابه عن مقالات الهند^(١) مدارها أن العقل هو الذى يؤدى إلى معرفة الله وإلى معرفة المحبوب من الأعمال وأن الرسالة يمكن الاستغناء عنها فى باب الشرع والعبادة ، وإن وقعت الحاجة إليها فى مصالح البرية .

ولكن محاولة ردّ كل رأى من آراء العرب إلى مصدر أجنبى هى طريقة خاطئة ، كما تقدم القول ؛ واعتقادى أن من أكبر العوامل التى دعت المعتزلة إلى هذا الرأى إيمانهم بسلطان العقل فى المعارف والواجبات ، وتفرقتهم بين علم السمع وعلم العقل وذلك بتأثير الثقافة الفلسفية بالإجمال . على أن فى القرآن آيات كثيرة تحث على النظر والاستدلال ، وتنبيه العقول إلى مافى السموات والأرض من آيات ، وتبكت الغافلين الذين لا يتفكرون فيما يشاهدون ، (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؟ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا؟ أَمْ لَهُمْ قُلُوبٌ غِصَالٌ لَّهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ؟ وَكَمْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا ، وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ !) ، وغير ذلك . وفى القرآن ما يشير إلى أن الدعوة إلى الأيمان بالله « تذكرة » ، وإلى أن أبناء آدم أعطوا الميثاق بالإيمان ، وهم فى عالم النور ؛ وفى الحديث أن كل مولود يولد على الفطرة . أفلم يكن لهذا كله أثر فى قول المعتزلة إن الله يُعرف بالنظر والاستدلال ؟ إنى أميل إلى القول بأنه ، إذا كان للثقافات الأجنبية أثر ، فليس هو الأثر الوحيد .

الرؤى فعال :

اختلف المتكلمون ، كما اختلف القدماء^(٢) فى : هل الله قادر على كل شىء ؟ فأما أهل السنة والجماعة فإنهم يقولون : إنه قادر على كل شىء ، وعلى كل ممكن فى العقل ؛ أما الحلال المتناقض فلا تتعلق به قدرة الله ؛ وأما المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أنه لا يفعل المحال ، وأجمعوا على أنه لا يفعل إلاّ الصلاح والخير ، وأوجبوا من حيث الحكمة رعاية مصالح

(١) تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ٢٤ ، ٥١ .

(٢) فنلا نجد أن كارنيادس (Karneades) كان يقول إن الله لا يمكن أن يكون خاضعا لقانون الأخلاق ؛ لأنه يكون إذن أقوى من الله ؛ على حين أن الرواقين كانوا يرون أن الله لا يكون فوق الناموس (νόμος) . ويقول سنكا (Seneca) إن الله إذا وضع نظاما للأشياء فإنه يطيعه دائما . انظر فى هذا S. van den Bergh : Die Epitome der metaphysik des Averroes, Leiden, 1924, S. 272.

العباد^(١) ؛ بل هم يقولون إن الخلق نفسه مصلحةٌ للمخلوق .

أما النظام فيحكي الأشعري^(٢) والشهرستاني^(٣) عنه أنه قال : إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ولا على ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصاح ؛ وقد يقدر على تركه إلى أمثال له تقوم مقامه لا نهاية لها . ويعرض البغدادى مسألة الأصلح على صورة أخرى فيقول : إن النظام قال : إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم^(٤) . ويحكي ابن حزم^(٥) : « وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعله » إلا أنه لا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعل بعباده ، وهو قول جمهور المعتزلة ؛ وقالت طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعل ، إلا أنه لا يقدر على الظلم ولا على الجور ولا على اتخاذ الولد ولا على إظهار معجزة على يد كذاب ولا على شيء من المحال ولا على نسخ التوحيد ؛ وهذا قول النظام وأصحابه .

يخالف النظام بهذا معتزلة البصرة ، ولا سيما أستاذة أبا الهذيل ؛ فإنه كان يقول إن الله يقدر على الظلم والجور والكذب ، ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ورحمته ، كما يقول الأشعري ؛ أو لقبح ذلك أو غناه عنه ، كما يقول الشهرستاني « والبغدادى ، وابن شاكر^(٦) ؛ وللنظام في هذا الرأى منطقته الخاص ؛ يقول الشهرستاني^(٧) : « ومذهب النظام أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقيح ، وهو المانع من الإضافة إليه فعلا ، ففي تجويز وقوع القبح منه قُبْحٌ أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً » .

(١) يقول فون كريم Alfred von Kremer : Ideen, Leipzig, 1868, S. 31 إن من الظواهر العجيبة أن تنشأ فكرة نبيلة مثل فكرة العدل الإلهي ورعاية مصالح الباد في بلاد آسيا القديمة ، حيث كانت القوة الفاشية تحمل محل الحق . وهو بعد أن ذكر رأى النظام في أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم وفي صدق الوعد والوعد يقول إن مذهبه يوجب أن يكون القانون الخلقى منطبقاً على الله . ويقول مكدونالد في هذه المسألة عنها (Macdonald, theology, p. 141) إن الذات الإلهية يزول سلطانها أمام قانون العدل المطلق . ويقول ما ينتر Ernst Mainz, Mutazilitische Ethik, Der Islam, April 1935 إن النظام ، مسئله مثل الروافيين « لم يفرق بين قانون الطبيعة والقانون الخلقى ، فكل شيء خاضع لهذا القانون الأخير ، بل إن الله لا يقدر على أن يفعل بالعباد إلا ما فيه صلاحهم ، ويجب عليه في الآخرة أن يثيب كلا ويعاقبه بحسب عمله ، ويستنتج ما ينتر من كلام النظام أن هذا يوحد بين القانون الخلقى والإرادة الإلهية .

(٢) مقالات ص ٥٥٥ . (٣) ملل ص ٣٧ . (٤) الفرق بين الفرق ص ١١٦ .

(٥) الفصل ٢ ص ١٣٩ . (٦) عيون التواريخ ص ٦٧ ط .

(٧) ملل ص ٣٧ .

ويذكر الرازي في المحصل^(١) رأياً آخر للنظام في سبب عدم وصف الله بالقدرة على القبايح ، فيقول « وأما النظام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبايح ، واحتج بأن فعل القبيح محال ، والحال غير مقدور ؛ أما إنه محال فلا أنه يدل على الجهل والحاجة ، وهما محالان ، والمؤدّي إلى المحال محال ؛ وأما إن المحال غير مقدور [فإن المقدور] هو الذي يصح إيجادها ، وذلك يستدعي صحة الوجود ، والممتنع ليس له صحة الوجود » .

ونجد هذا مع زيادة سيرة في كتاب تحصيل اللطائف الكلامية في شرح الصحائف الإلهية^(٢) : « وأما المعتزلة فقال النظام إنه تعالى غير قادر على خلق الجهل والقبيح ، لأن فعل القبيح على الله محال ؛ والمحال غير مقدور » لأن من شرط المقدور صحة وجوده منه ؛ وأما إن الفعل القبيح على الله محال ، فلا أنه يوجب الجهل أو الحاجة المُحالين على الله ، فلا أنه تعالى إن لم يعلم قبحه لزم الأول ، وهو الجهل ؛ وإن علم قبحه فلا حاجة [له به] ؛ لأن فعل القبيح من غير حاجة محال على القادر الحكيم » .

ويحكى أبو الفضل عباس بن منصور السبكي^(٣) أن النظام وفرقته يقولون إن الله لا يقدر على ظلم أحد ، ولا على شيء من الشرور ، « وأنه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكنا لا نؤمن أن يفعله » .

ونجد مثل هذا المعنى مع شيء من الزيادة في مخطوط للإمامية لا يُعرف اسمه ولا مؤلفه^(٤) : « وأيضاً فإن النظام بنى شبهته على أن الباري لو قدر على القبيح لصح وقوعه منه ؛ فلو وقع منه لدل على جهله أو حاجته ؛ وإذا لم يدل انقلبت دلالة القبيح ، وكلاهما فاسد ؛ فلهذا الوجه قلنا إنه لا يقدر على القبيح ؛ ولا يلزم منه ما ادعاه النظام » لأن القادر إذا كان قادراً على الفعل لا يكفي في وقوعه مجرد القدرة ، بل لا بد من داعٍ ؛ وإذا بينا أنه تعالى لا داعي له إلى القبيح امتنع وقوع القبيح منه ، وإن كان قادراً عليه » .

ولست أريد الدخول في تفصيل الرد على النظام في هذا القول ، فالهمم هو بيان رأيه

(١) طبعة القاهرة عام ١٣٢٣ هـ = ١٣٠٠ م .

(٢) كتاب الصحائف الإلهية للسمرقندي ، وشرح الصحائف لأبي العلاء الاسفرايني ، وهما مخطوط واحد رقم ١٢٤٧ بالمكتبة الأهلية بباريس ؛ أرجع أيضاً إلى مفصل المحصل ، وهو المخطوط التقدم المذكور ص ١٩١ ط .

(٣) البرهان في عقائد أهل الإيمان ، مخطوط رقم ٣٢١ بالمكتبة التيمورية ص ٣٩ .

(٤) مخطوط رقم ١٢٥٢ بالمكتبة الأهلية بباريس ص ٣٢ ط .

أَوْ لَا ؛ وعلى من يريد الاستقصاء أن يرجع إلى ما أشير إليه من مراجع .
قال المعارضون على النظام إن رأيهم يلزم أنه يكون البارئ مجبوراً مطبوعاً على فعله ؛
لأن القادر على الحقيقة هو من يختار بين الفعل والترك ، ويقدر على الشيء وضده . فأجاب
النظام بأن الذى يلزم عن مذهبه هو الذى يلزم عن مذهبهم ، لأنهم أحالوا أن يفعل البارئ
الظلم وإن كان قادراً عليه ، فالذى يلزم النظام فى القدرة لازماً لخصوصه فى الفعل ^(١) .

وقد شدد النظام فى القول بأن الله لا يفعل ما دون الأصلح ، وله دليله أيضاً . حكى
الأشعرى ^(٢) عن النظام أنه قال : « إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل ؛
وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه ، إلا أن له عند الله أمثالاً ، ولكل مثلٍ مثله »
ولا يُقال : يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل ، ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل ؛
لأن فعل ما دون نقص ، ولا يجوز على الله عز وجل فعل النقص ؛ ولا يُقال يقدر على ما هو
أصلح ، لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً .

على أننا نستطيع أن نتلمس سبب هذا القول من وجهة نظر النظام ، فهو يقول إن الله
لو كان قادراً على الشيء لفعله ، وإلا فما الذى يحول بينه وبين ذلك ؟ أهو قانون يجب على
الله أن يخضع له ؟ إذن يكون الله مقهوراً ، وإذا لم يكن تعالى خاضعاً لشيء فعنى ذلك أن
أفعاله لا ضابط لها ؛ ولهذا أراد النظام أن يبالغ فى التنزيه فقال : إن الله لا يفعل إلا ما هو
كمال ، فلا معنى للقول بأنه يقدر على القبائح ؛ فالقانون الذى تسير عليه الأفعال الإلهية هو
الكمال الواجب لله . على أن الطريقة والألفاظ التى يعرض بها بعض الكتاب رآى النظام
توهم أن الله عنده عاجز ومطبوع على أفعاله ، ولذلك ترى الخياط فى انتصاره للمعتزلة يدافع
عن النظام ، ويعرض مذهبه على صورة أخرى ؛ ومحصل رأيه هو أن الله تعالى أخبر أنه
عادل ، وأنه مخلّد أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار . فكلام من يصف الله « بعد
الخبر ، بأنه يقدر على خلاف ذلك ، كلامٌ محال لا وجه له ^(٣) . ونلاحظ أن كلاماً من الأشعرى
والشهرستانى يستعملان عبارة : لا يوصف بالقدرة على ؛ أما البغدادى وغيره فيستعملون عبارة
لا يقدر على وإذا أضفنا إلى ما تقدم أن الخياط يصرّح بأن مذهب النظام هو أن الله

يقدر على فعل الشيء وعلى تركه لصالح خلقه ، وأن الله مختارٌ لفعله غيرُ مطبوع ولا مضطر^(٢) عرفنا أنه قد يكون للنظام رأى غير الذى يعرضه خصومه ، وهو الذى يذكره الخياط ؛ وملخصه أن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة أو حاجة أو جاهل ، وهذه تدل على حدث من يوصف بها ، فالله لا يفعل الظلم لا تنفاه هذه الأشياء عنه^(٣) ؛ والذى نستطيع أن نستخلصه من هذا كله هو أن الله عند النظام مختار لفعله للعدل ولحكمه بالحق ولفعله الخير بعباده ، وأن النظام كان يحيل قول من يزعم أن الله يقدر على الظلم والكذب^(٤) ، وما لا يصدران إلا من ذى آفة يجتلب لنفسه منفعة أو يدفع عنها مضرة ، والله منزّه عن ذلك . والأرجح أن النظام فى رأيه فى أفعال الله يطبق نزعة المعتزلة إلى التقنين ، أى اعتبار أن أفعال الله تصدر عنه بحسب ماهية ذاته الكاملة .

ولكن كيف يمكن التوفيق بين الاختيار وبين عدم الاتصاف بالقدرة على الظلم ؟ هذه مسألة صعبة ونقطة دقيقة جدا فى مذهب النظام ، وكانت موضع اعتراضات كثيرة هامة^(٥) ؛ وهى على كل حال غامضة رغم كل ما وصل إلينا فى أمرها ؛ وسأحاول أن أبين غامضها بقدر المستطاع . لم يذكر أحد من أصحاب المقالات الذين أعرفهم أن النظام أنكر القدرة ، بل هو أثبتها على معنى إثبات الذات ؛ ومذهبه أن الله له فعل مستمر فى الكون وهو بقدرته يقهر الأشياء على غير طبعها ؛ ويصرح الخياط بأن النظام كان يزعم أن الله مختار لأفعاله غير مطبوع عليها ، وأنه يتقدم أفعاله ، وهو إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل^(٦) ؛ وهذا مما قد يظن فيما نسب إلى النظام من نفي الإرادة الإلهية ، خصوصاً وأن ابن الراوندى لم يذكر فى تشنيعه على النظام هذه المسألة مع وجود المناسبة والجمال لذكرها . وأجمعت المعتزلة على أن الله خلق عباده لينفعهم لا يضرهم ، وأنه حتى ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه لينتفع به المكلف ممن خلق ، وليكون عبرة لمن يخلفه ودليلاً ؛ وقال أكثرهم : إن يجوز أن يخلق الله سبحانه الأشياء إلا ليعتبر بها العباد ، وينتفعوا بها^(٧) ؛ وذهب أبو الهذيل إلى أن الله خلق خلقه لمنفعتهم ، « ولولا ذلك كان لا وجه لخلقهم ؛ لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقته عنه ضرراً ولا ينتفع به غيره ولا يضر به غيره فهو عايب^(٨) » .

(١) (٢٠٣ و ٤٠) الانتصار ص ١٧ و ١٨ و ٢١ و ٢٣ — ٢٥ و ٢٦ و ٢٧ و ٤٤ و ٤٩

(٥) محصل ص ١٣٠ ، وشرح الصحائف ص ١٢٦ ط ، والفرق ١١٦ — ١١٧ ، والمثل ص ٣٧

(٦) الانتصار ص ٤٣ و ٤٩ . (٨٧) المقالات ص ٢٥١ و ٢٥٢ و ٢٥٣ .

وقال النظام إن الله خلق الخلق لعلّة تكون وهي المنفعة « والعلّة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم ^(١) » .

والنظام وسائر المعتزلة يعتقدون أن الله قديم ، وأن العالم حادث ومخلوق لله لغرض وهو المنفعة .

نستطيع من جملة ما تقدم أن نتبين أن هناك حالتين : حالة القديم حينما كان وحده قبل خلق العالم ، وهي حالة عدم الفعل ؛ وفيها كان الله يقدر على خلق العالم وعلى عدم خلقه ؛ وهذه الحالة أعنى حالة عدم الخلق لا ظلم فيها من جانب الله ، لأن ما في العدم من النقص أمر ذاتي له « وليس بفعل فاعل . والحالة الثانية هي حالة الفعل والخلق « وفيها اختار الله خلق العالم على عدم خلقه ، وهذا الخلق لمنفعة المخلوق ؛ ولما كان الله كاملا لا حاجة به إلى شيء « ولما لم يكن جاهلا ولا ذا آفة « ولما كان الظلم لا يصدر إلا عن نقص « فإنه ينتفى عن الله لا تنفاه هذه الأشياء كلها عنه ؛ فالأفعال الإلهية كلها كمال ، لأن الله لا تدعوه الدواعي إلى غير ذلك ؛ وسؤال من يسأل : هل يقدر الله على الظلم أو على إدخال أهل الجنة في النار أو أهل النار في الجنة هو سؤال لا معنى له ، ولا يوصف الله بذلك « لأن الأساس الذي يُبنى عليه هذا الوصف منعدم في حق الله . ويؤخذ من كلام ينسب إلى النظام أن من الشرور ما هو ظاهري فقط ، ولكنه في الحقيقة أصلح لصاحبه ؛ وقد يكون العنى والمرض والفقر أصلح للإنسان ، فلا يغير الله ذلك فيه ، وقد يكون ضد هذه الأشياء صلاحا بالنسبة للإنسان فيفعله الله به ؛ فأفعال الله كلها كمال ، وإن كان ظاهر بعضها أنه ليس بأصلح ^(٢) .

وبعد ، فهل نحن في حاجة إلى تلمس أثر أجنبي لهذه المقالة التي انفرد بها النظام دون سائر المعتزلة ، مع أننا نعرف عن النظام ، دون سائر المعتزلة « أنه كان رجلا متطرفا في تفكيره غواصا على الدقائق ؟ يذكر الشهرستاني ^(٣) مذهب النظام في مسألة الصلاح ثم يقول : « وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله « فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل

(١) المقالات ص ٢٥١ و ٢٥٢ و ٢٥٣ .

(٢) كتاب الفرق بين الفرق ص ١١٦ ؛ تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام ص ٤٨ .

(٣) الملل ص ٣٨ .

مما أبدعه نظاما وترتيباً وصلاً لقفل» ؛ ولكن أى الفلاسفة يقصد الشهرستاني ؟
 يريد هوروقز^(١) أن رد رأى النظام إلى مذهب الرواقين « وهو يكلف نفسه لذلك مشقة
 كبيرة فيقول إن ذلك أثر من آثار مذهب النظام في الجبر وموافقته للرواقين الذين كانوا
 يقولون مبدأ واحد يُنظر إليه من نواح مختلفة » فيكون إلهاً أو قانوناً طبيعياً شاملاً كل شيء
 أو قدراً لا يلين ؛ فنفي النظام الإرادة « وقال إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ومعنى هذا أنه
 لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق فعلاً ؛ وقول النظام إن الله لا يقدر على أن يزيد أو ينقص
 في عذاب أهل النار أو نعيم أهل الجنة أو أن يخرج من الجنة أحداً من أهلها أو يلقى في النار
 من ليس من أهلها هو عند هوروقز مسaire لقول الرواقين بالضرورة القاهرة ، كما سبق القول ؛
 ويقول هوروقز إن هذه آراء رواقية في ثوب أجنبي ؛ ولو ترجمناها إلى لغة الرواقين لكانت :
 الفضيلة والذيلة تجربان الثواب والعقاب طبقاً لقانون لا يتغير « ولا تستطيع قوة ما أن تُلطف
 من هذا القانون أو أن تُلغيه . وهذا شطط وتكلف بعيد ؛ فالنظام لم يقرر مذهبه على هذه
 الصورة التي ذكرها البغدادى ، واعتمد عليها هوروقز ؛ ولم يقل قط إن الله مضطر إلى فعله
 ولا مطبوع عليه^(٢) .

أما البغدادى فهو يرد مقالة النظام إلى الثنوية الذين قالوا إن فاعل العدل لا يقدر على
 فعل الجور والكذب ، كالمثانيّة الذين قالوا إن النور يفعل الخير « ولا يجوز عليه فعل الشر ؛
 ولا شك عندي في أن البغدادى يريد أن ينتقص آراء النظام بنسبتها للثنوية تارة وللرافض
 وملحدة الفلاسفة تارة أخرى ؛ نعم ، لا يمكن إنكار أن النظام قام بأكبر نصيب في
 الرد على الثنوية وإبطال مذاهبهم . وهو قد حذق آراءهم من غير شك ؛ فربما تميل لأول
 وهلة إلى أنه قد تأثر بهم ، وهو أمر جائز على كل حال ؛ ولكن النظام نفسه فصل بين
 رأيه ورأى المثانيّة « بعد أن بين السبب الذي دعاه إلى إحالة وصف الله بالقدرة على الظلم .
 يحكى الخياط^(٣) بعد أن ذكر اتهام ابن الراوندى للنظام بالتناقض « لأنه قال إن الله مختار
 للعدل وإنه يستحيل منه اختيار الجور ، وقال مع هذا إن الله يستحيل أن يوصف بالقدرة
 على الظلم : « إن إبراهيم كان يفصل بين قوله وبين ما أزمه المثانيّة » فيقول : وجدتُ الظلم

. Kalam, S. 31—32 (١)

(٢) كتاب الانتصار ص ٢٦ — ٢٧ . (٣) نفس المصدر ص ٤٤ .

ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة حملته على فعله ، أو من جاهل به ؛ والجهل والحاجة دالان على حدث من وُصف بهما ، ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ؛ (قال) : فالذى أمتنى من فعل الله للظلم انتفاء هذه الأشياء عنه ، الدالة على حدث من وُصف بها ؛ (قال) : وليس يجوز للمنانية أن يعتلوا بمثل علتى ، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار ، وتدخل عليه الآفات ، وتغلب عليه الظلمة حتى لا يعلم شيئاً لغلبتها عليه ؛ فإذا كان ذلك كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه .

ونحن نعرف أن أصل العدل من الأصول الأولى للمعتزلة ؛ وها قد تبين رأى النظام والداعى إليه ؛ ونلاحظ أنه بعيد الشبه بما يقوله الفلاسفة أو غيرهم ؛ وأدلة النظام مبتكرة ، وإذا كان قد تأثر بمصدر خارجي فذلك هو الحرية العقلية والثقافة الفلسفية العامة التى نشأت أول القرن الثالث ، فكنت النظام من التصريح بآرائه وبما كان يصل إليه بتفكيره .

عل أن كثيرين من الباحثين يهملون تطور التفكير الإسلامى من الأصول التى بدأ منها وتأثر بها من أول الأمر تأثر كبيراً من حيث منشأ المشكلات والآراء فيها فى كثير من الأحيان ومن حيث الاصطلاحات أحياناً ؛ ولا شك أن هذا الإهمال هو الذى حدا بباحث مثل هوروفنز أو هورتن فى دراستهم لآراء المتكلمين إلى الاتجاه نحو ردها لمصادر أجنبية مع المبالغة فى ذلك مبالغة تفسد معالم هذه الآراء ، وتخرجها عن التيار العام للفكر الإسلامى ، فتزيد الصعوبة فى فهمها وتقديرها حق التقدير .

وعندى أن مسألة قدرة الله على الظلم هى ومسألة العدل متلازمتان ؛ والبحث فى قدرة الله على الظلم ربما كان فرعاً لمسألة العدل ؛ فأهل السنة يقولون إن الله خالق كل شيء وأن أفعال الإنسان كلها مخلوقة لله وهم بذلك يحرصون على التوحيد الحق كما يتصورونه . والمعتزلة يقولون إن الإنسان حر ، وهو خالق لأفعاله ، وإنما أرادوا بذلك التنزيه لله وأن يحولوا دون إضافة الشرور والمعاصى إليه ؛ ثم انتقل البحث إلى القدرة الإلهية ذاتها ، وإلى هل يوصف الله بالقدرة على الظلم أم لا ؟ وأغلب الظن أن منشأ هذا البحث يرجع إلى القرآن ؛ ففي القرآن آيات تدل على أن الله قادر على كل شيء ، وأنه يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل ، وأنه القاهر فوق عباده ، وأنه لو شاء لهدى منهم من ضل ، ولو شاء لقبض فضله عن

العباد فلم يَرْكُ منهم من أحد . وفي القرآن آيات أخرى تؤكد أن الله عادل ، وأنه لا يظلم الناس قط ، وأنه مُثِيبٌ من أطاعه ، ومعاقب من عصاه بحسب العمل ؛ ثم إن في القرآن مثلاً آياتٍ من نوع : وتلك الجنة التي أوردتموها بما كنتم تعملون ؛ كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية ؛ فأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق ؛ ولكن نجد في الحديث : لن يُدْخَلَ أحداً عمله الجنة ، قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا إلا أن يتغمّدني الله بفضل منه ورحمة (رواه البخاري ، وأخرج مسلم أحاديث في معناه) ؛ وفي الحديث أيضاً : إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم ، وهو غير ظالم لهم ، ولو رحمهم لكنت رحمة خيراً لهم من أعمالهم (رواه الحاكم) . هذه الآيات بما تنطوي عليه من إثبات القدرة المطلقة ومن تأكيده العدل الإلهي ، وهذه الأحاديث التي تثبت الثواب على العمل ثم تجعله متوقفاً على الرحمة الإلهية قد تدعو إلى التساؤل : هل يقدر الله على فعل كل شيء حتى معاقبة المطيع وإثابة العاصي ؟ وهل يقدر على إدخال أحد من أهل الجنة في النار أو العكس ؟ ثم إن تأكيده الوعد والوعيد هو والقدرة المطلقة وأمثال الحديثين المتقدمين قد يدعو إلى مثل هذا التساؤل أيضاً ؛ وبعد أن كان البحث خاصاً بهذه الأمور انتقل ، فيما يظهر ، إلى صورة أكثر وضوحاً وتميزاً مثل : هل يوصف الله بالقدرة على الظلم ؟

وينبغي ألا نهمل أثر القرآن والحديث في تطور مباحث المتكلمين وفي مناقشتها ؛ وقد جاء في القرآن مسائلٌ هي من أوائل ما عالجها أهل الكلام ، كمسائل القدر والتكليف والاختيار وفعل العبد ومسئوليته . ويُلاحظ في آراء النظام خاصة أنه يجعل للقرآن شأنًا كبيراً ؛ فهو يرشد إلى طريقة تفسيره ، ويفسر بعض آياته كما تقدم ، ويستدل به في مسائل من صميم ما نسب إليه كالكون والإنسان ، ويحاول أن يفهم مراميه ، وأن يصل إلى ما يمكن أن يُؤخذ من آياته من الأحكام ؛ وأرى أخيراً أن مذهب النظام في مسألة الظلم والعدل يمكن ترجمته بلغة القرآن ومنطقه أكثر مما يمكن ترجمته بلغة الرواقين ؛ وتأثر النظام بالقرآن أولى فيما اعتقد من تأثره بأي مصدر آخر في هذا الموضوع .

وأحب قبل أن أختم هذا الفصل أن أسجل للنظام خطوة تقدم بها على من سبقه من المعتزلة ؛ فنحن نعلم أنهم مجمعون على القول بأن الله يُعرف بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع ؛ ولكنني لم أصادف لهم أدلة مفصلة في إثبات وجود الله سوى ما ذكره الجرجاني ،

في شرح المواقف^(١) من أن أكثر مشايخ المعتزلة استدلوا بأن الجواهر مُحدثة ، فحتاج إلى مُحْدَث ؛ وبأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم ؛ فهو قابل لها ، فيكون ممكناً ؛ وكل ممكن يحتاج في ترجُّح وجوده على عدمه إلى مؤثِّر ؛ ولم أهتد إلى نصوص تثبت أن هذا الدليل للمعتزلة الأولين .

وللنظام برهان على حدوث العالم ، وعلى أن له مُحْدِثاً لا يشبهه ؛ وهو دليل كان أصحاب النظام يصولون به على الناس ، كما عبر ابن الراوندى . ومُجْمَل هذا الدليل أن في هذا العالم أشياء متضادة بالطبع ؛ ولكنها مجتمعة ومقهورة على غير طباعها ؛ وهذا دليل على ضعفها وحدوثها ، وعلى وجود مُحْدِث لها هو الله . يقول الخياط^(٢) حاكياً عن النظام : « وجدتُ الحرَّ مضاداً للبرد ، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما ؛ فعلت بوجودى لها مجتمعين أن لها جامعاً جمعهما ، وقاهرهما قهرهما على خلاف شأنهما . وما جرى عليه القهرُ ضعيف ، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حَدْثه ، وعلى أن له مُحْدِثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه ؛ لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالاته على الحدَث ؛ وهو الله رب العالمين » .

وهذا البرهان يبدو طريفاً من حيث الصورة والفكرة وصحة الاستدلال^(٣) ، ولكن

(١) المواقف طبعة القسطنطينية ص ٤٦٦ . (٢) الانتصار ص ٤٦ .

(٣) على أن هذا الدليل يشبه دليلاً يذكره يعقوب الراوى Job of Edessa ، في كتابه السريانى المسمى كتاب الذخائر Book of Treasures (ص ١٥ - ١٦) ، على وجود الله . عاش يعقوب في النصف الثانى من القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث بعد الهجرة أى بين عامى ٧٦٠ و ٨٣٥ م تقريباً ، وكان في العراق . أما كتاب الذخائر فهو يشبه أن يكون مجلداً لفروع العلم الطبيعى والفلسفة في ذلك العصر ، ويحوى بعض المسائل التى كان يتعرض لها متكلمو الإسلام . ومما يزيد أهمية هذا الكتاب أن مؤلفه يشير (ص ١٥٣ - ١٥٦) إلى رأى بعض الفلاسفة المحدثين القائلين بأن الألوان والروائح والطووم والأصوات أجسام وليست أعراضاً ، ويذكر أنه ، في أثناء تأليف كتابه ، لنى رئيس هذه الضلالة وناظره وأبطل أدلته . هذا القول المنسوب للفلاسفة المحدثين هو قول هشام بن الحكم والنظام ؛ وكذلك يشبه بعض ما يحكيه المؤلف ويعارضه من آراء « أقوالاً معروفة للنظام ومسائل عاجلها مثل تكثُر الأصول التى تنشأ عنها الأجسام ومثل الكمون وغير ذلك . وقد كان تأليف هذا الكتاب ببغداد حوالى العصر الذى نبغ فيه النظام وغيره من كبار متكلمي المعتزلة . ولا شك أن دراسة « كتاب الذخائر » دراسة عميقة مع مقارنة ذلك بما تعطيه لنا المصادر العربية القديمة من آراء متكلمي ذلك العهد موضوع جدير بالعناية . وقد نمر كتاب الذخائر بالسريانية مع ترجمة إنجليزية . أ. منجانا A. Mingana ، كبردج ١٩٣٥ .

أغلب الظن أنه تكون في أثناء الكفاح مع الثنوية وأنه أثر من آثار تعمق النظام ونتيجة لقوله بالطباع وبالكون ، كما سنرى فيما بعد عند الكلام على الكون .

وقد حاول ابن الراوندى ، جريا على عادته ، أن يطعن في هذا الدليل ؛ فاعترض بأن جمع الأشياء على غير ما في جوهرها ، إن دلك على اجتماعها مع تضادها « فهو لا يدل على اختراع أعيانها ، بدليل أن الإنسان يجمع بين الماء والنار أو الماء والتراب من غير أن يدل هذا على أن الإنسان مخترع للأعيان . وقد يكون هذا الاعتراض وجيبها من ابن الراوندى « لولا أن النظام لاحظ أن الجامع للأشياء والمخترع لها ليس يشبهها ، لأن ما يشبهها حادث مقهور ؛ ولذلك يرد الخياط على ابن الراوندى بأن جمع من سوى الله بين النار والتراب والهواء دليل على حدتها « ولكن مخترعها ليس هو الإنسان الذى يجمعها « لأن الإنسان يشبهها في أنه يجرى عليه من القهر ما يجرى عليها ؛ فمخترع الإنسان والجامع بين الأشياء المخترع لها الذى لا يشبه شيئا منها هو الله الذى ليس كمثلته شئ^(١) .

الإنسان

هبة الأُنسان :

كان النظام يقول إن الإنسان من جسد وروح ؛ ولكنه كان يرى أن الإنسان على الحقيقة هو الروح ^(١) . والنظام بهذا أنفذ نظراً ، وأقرب إلى قول الفلاسفة من غيره من كبار المعتزلة .

فأستأذه أبو الهذيل مثلاً كان يرى أن « الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان » وأن الفعل للإنسان كله ^(٢) ، وأن التسمية تقع على الجسد دون النفس ؛ أما النفس فهي عرض كسائر أعراض الجسم ^(٣) .

وكان عباد يقول إن الإنسان بشر ، وهو جواهر وأعراض ^(٤) .

وذهب الأصم إلى أن الإنسان هو هذا المرئي ، ولا روح له ؛ بل الروح عنده هي البدن وكذلك النفس ^(٥) .

أما بشر بن المعتز فكان يقول إن الإنسان جسد وروح وهما جميعاً إنسان ، والفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح ^(٦) .

وكان معمر بن عمرو العطار يقول إن الإنسان جزء لا يتجزأ ، والبدن آلة له ، يحرك البدن ويصرفه ، ولا يماسه ^(٧) .

أما البدن فهو عند النظام آلة الروح وقالبها ، كما حكى الشهرستاني ؛ وهو آفة على

(١) مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ ؛ والمثل ص ٣٨ ؛ والفرق بين الفرق ص ١١٧ .

(٢) المقالات ص ٣٢٩ — ٣٣٠ .

(٣) الفصل ج ص ٤١ ؛ ٤٧ . وبين ابن حزم حجج كل من هذين الفريقين المتضادين في أمر حقيقة الإنسان ، ويذكر أن كلا منهما استند إلى القرآن في إثبات رأيه ، فليرجع القارىء إلى ذلك ، وهذا يؤيد ما أشرت إليه فيما تقدم من أثر القرآن في التفكير الفلسفي الإسلامي ، وهو أثر ينبئ ألا نفع له أو نساء .

(٤) المقالات ص ٣٣٠ .

(٥)، (٦)، (٧) المقالات ص ٣٣١ ، ٣٢٩ ؛ ٣٣١ — ٣٣٢ على التوالي ؛ قارن فصل ج ص ٤٧

الروح ، وحبس وضاعط لها ، ولكنه باعث لها على الاختيار ؛ ولو خلصت الروح من الجسد لكانت أفعالها على التولد والاضطرار ، كما حكى الأشعري .

يقول الشهرستاني إن النظام وافق الفلاسفة في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هو الروح ، ولكنه تقاصر عن إدراك مذهبهم « فقال إلى قول الطبيعيين إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن .

ورغم أن الشرط الأول من هذا الرأي يرجع إلى أفلاطون وأفلوطين فقد أبى هوروقنز^(١) إلا أن يرده الرواقيين مع أنهم أحدث عهداً من أفلاطون ؛ والحق أن هذه فكرة فلسفية رويت عن الكثيرين ؛ ويدل ما حكاه ابن حزم على أن النظام وأستاذه رجعا في تأييد آرائهما إلى آيات من القرآن ؛ ولا شك أن ذكر الروح والنفس في القرآن والنص على ما في معرفة الروح من صعوبة كان مما دعا الناس إلى البحث في حقيقتها .

الروح وعرفتها بالبدن :

قيل للنظام : أى أمور الدنيا أعجب ؟ فقال : الروح^(٢) ؛ والروح عنده جسم لطيف ، وهى جزء واحد^(٣) ، غير مختلف ولا متضاد ، ليست نوراً ولا ظلمة ؛ وهو لا يميز بينها وبين النفس ، ولا بينها وبين الحياة^(٤) .

(١) Kalam, S. 18. (٢) كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١ .

(٣) كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١ .

(٤) يرى برتراند في بحثه عن مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين الأولين ، وهو البحث الذى ألحق ترجمته بكتاب مذهب الذرة عند المسلمين للدكتور س . بينيس ، أن قول النظام إن الروح جزء واحد هو ما يقصده الفنوسطيون من الأيون (Aion) ، وهو أحد الأجزاء الصغرى التى تنبثق عن الله ؛ وأغلب ظنى أن المقصود بأن الروح « جزء واحد » هو أنها جنس واحد ، بدليل قوله بعد ذلك مباشرة : « غير مختلف ولا متضاد » ؛ وإلا فإن الروح عند النظام بحسب المصادر الكثيرة جسم لطيف ، وهى تشابك أجزاء البدن ؛ ومن المؤلفين من يحكى عنه أن الروح أجزاء سارية في البدن . والقول بأن الإنسان جزء لا يتجزأ هو مذهب معسر ؛ والقول بأن الروح جزء واحد يخالف مذهب النظام ؛ فهو ينكر الجزء الذى لا يتجزأ . ويعتبر الروح جسماً يداخل البدن كله ، ولعل العبارة تحريف لعبارة : وهى جنس واحد « أو » وهى جوهر واحد « ، والنظام يعتبر الأرواح والصور من جملة الجواهر (المقالات ص ٣٠٩) ؛ راجع تفصيل رأى برتراند ورد بينيس عليه في ص ٩٨ — ٩٩ ، ١٤٦ من كتاب مذهب الذرة .

(٥) راجع كتاب البدن والتاريخ للطاهر بن طاهر المقدسى « وهو ينسب لأبى زيد أحمد بن سهل =

ويحكى الإيجي^(١) أن ما يشير إليه كل واحد منا بقوله : « أنا » هو ، عند النظام ، « أجزاء لطيفة سارية في البدن (سريان ماء الورد في الورد) ، باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تحلل وتبدل ، (حتى إذا قُطِع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء) ؛ إنما المتحلل والمتبدل (من البدن) فَضْلُ ينضم إليه ، وينفصل عنه ، إذ كل أحد يعلم أنه باق (من أول عمره إلى آخره ، ولا شك أن المتبدل ليس كذلك) . ويحكى الطوسي في تلخيص المحصل عند الكلام على المذاهب المختلفة في الموضوع نفسه : « والقول بالأجسام اللطيفة السارية في البدن مذهب النظام من المعتزلة »^(٢) .

والإيجي يعتمد فيما يظهر على الطوسي ؛ ولذلك فإني أرجح أن يكون ما حكاه الأشعري والشهرستاني والبغدادى أقرب إلى حقيقة رأى النظام .

أما علاقة الروح بالبدن فهي علاقة المداخلة ، أى أنها تشابك البدن بحيث يكون « كل هذا في كل هذا » ، كما تُداخل المائية الورد والدهنية السمسم^(٣) . ومع أن النظام كان يقول بهذا التداخل فقد كان يرى أن الفعل للروح وحدها ؛ وهى تفعل في نفسها ، وتفعل في هيكلها وظرفها ، وهى التى تحسّ وتدرك بنفسها ؛ وما الحواس إلا أبواب أو « خروق » تدرك الروح منها الأشياء^(٤) .

== البلخي المتوفى عام ٣٢٢ هـ ، نمره كليان هوار يياريس عام ١٩٠١ ، ج ٢ ص ١٢١ ، تبحر رأى النظام في الروح وحقيقة الإنسان المكلف الثاب المعاقب ؛ وُثِمَ مناقرة هامة جرت بين النظام وهشام بن الحكم حول الروح والإدراك (نفس المصدر ص ١٢٣ - ١٢٤) .

(١) المواقف طبعة استانبول ، ص ٤٥٩ .

(٢) تلخيص المحصل ، ص ٢٥ ، والظاهر أن الكاتبي يخلط حين يقول (مفصل المحصل مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ١٠ ط) : « وبعضهم قالوا إنها أجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد ، وذلك السارى هو المخاطب والثاب والمعاقب » من شأنه حفظ هذا الهيكل وصيانته عن أن يتطرق إليه الفساد ما دام سارياً فيه ؛ فإذا فارقته استعد للعقوبة والفساد ؛ وهو مذهب الإمام الجوينى مع طائفة من القدماء ؛ وبعضهم قال : هو جزء لا يتجزى في القلب « وهو مذهب إبراهيم النظام وابن الراوندى » ويقول الإيجي والطوسي والسمرقندى (الصالحات مخطوط باريس ص ٢٠) إن القول بالجزء الذى لا يتجزأ في القلب مذهب ابن الراوندى « ويقول الأشعري في المقالات ص (٣٢٢) إن ابن الراوندى كان يقول إن الإنسان هو في القلب وهو غير الروح ؛ ويظهر أن الرازى والطوسي والإيجي تأثروا بما حكاه الشهرستاني من : أن النظام قال أن الروح جسم لطيف مشابه للقلب بأجزائه فاعتبروا الروح عند النظام أجزاء لطيفة سارية في البدن .

(٣) الملل ص ٣٨ ، المقالات ص ٢٢٩ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ .

(٤) المقالات ص ٣٣١ ، ٣٣٩ ، ٤٠٤ .

والروح قوة واستطاعة ومشئمة بنفسها ، وهى قادرة على الفعل قبل فعله ؛ ولا توصف بالقدرة عليه حال وجوده ^(١) ؛ لأنه يقع على حسب استعدادات الطبيعية وقوانينها كما سنرى . نحن هنا أما آراء للنظام تشبه آراء فلسفية كانت معروفة قبله ، وتختلف وجهات نظر الباحثين فى مصدر آرائه هذه اختلافاً كبيراً .

فأما هوروتز ^(٢) فهو يردّ كل آراء النظام التى ذكرناها أخيراً إلى فلسفة الرواقين ، فيرى أن معنى قول النظام بأن الروح جسم هو النسمة (πνεύμα) عند أهل الرواق ؛ وكذلك قوله بأنها جزء واحد ؛ وأما التداخل الذى قال به النظام بين الروح والبدن فهو التداخل التام (χρᾶσις δι' ὅλων) عند أهل الرواق ؛ ويرى هوروتز أن كلمة المدّاخلة هى الاصطلاح الفنى لعلاقة التداخل كما كان يفهمها الرواقون ؛ بل هو يحاول أن يردّ قول النظام بأن الإنسان فى الحقيقة هو الروح إلى الرواقين أيضاً ، ويجهّد فى أن يثبت أن هذا الرأى ليس غريباً بالنسبة لهم ؛ وكذلك يرى فى قول النظام إن الروح قادرة بنفسها تعبيراً عن نزعة الرواقين إلى إنكار المعانى المجردة (Nominalism) ؛ فليس هناك قدرة وقادر ، وعجز وعاجز ؛ بل هناك القادر والعاجز فقط ؛ وبعد أن نسب هوروتز للبغدادى والشهرستانى وابن حزم الخطأ فيما حكموه عن النظام من أن العجز آفة تدخل على الإنسان ، وهى غيرُهُ ، قال إن النظام أنكر قدرة غير القادر وعجزاً غير العاجز تشمياً مع نزعة الرواقين . ولكن الأشعرى أيضاً ^(٣) يحكى عن النظام أنه كان ينكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير القوى الحية ، ويحكى قوله إن الإنسان مستطيع بنفسه ، إلا إذا حدثت به آفة والآفة هى العجز ، وهى غير الإنسان ؛ فهل نخطئ الأشعرى أيضاً فيما يحكيه ، فنخطئ جميع مؤرّخى المقالات لى نؤوّل تفكير النظام تأويلاً رواقياً ، كما يريد هوروتز ؟

أما هورتن ^(٤) فقد صوّر بعض آراء النظام تصويراً غير صحيح ، وذلك إلى حدّ ما لقصوره عن فهم النصوص العربية فهما كاملاً ؛ وهو يردّ آراء النظام إلى فلسفة جالينوس ، ويجوز أن يكون قد تأثر فيها بالمذاهب الهندية ؛ أما القول بأن الروح جسم لطيف فهو عنده يرجع إلى أرسطو ؛ أخذه الرواقيون فصبغوه بصبغة مادية مسرفة ، ونقله جالينوس عن

(١) الفرق ص ١١٩ ، الملل ص ٣٨ ، المقالات ص ٢٢٩ . (٢) Kalam, S. 11. (٣)

(٣) المقالات ص ٢٢٩ ، ٣٣٤ ، ٤٨٧ . (٤) Systeme, 212-218. (٤)

الرواقين إلى العرب^(١) . أما الأثر الهندي فقد يكون ناشئاً عن أن الهنود كانوا يعتبرون
 « أنا » (آتْمَنُ) مؤلفاً من أجسام لطيفة تداخل البدن ؛ ويذكر هورتن ما يحكمه
 الطوسي عن النظام من أنه كان يقول إن الروح أجسام لطيفة سارية في البدن « كما تقدم
 القول ، فيرى في هذا ما يؤيد رأيه . ويقول هورتن^(٢) لو أن النظام كان يعيش في بلاد
 متأثرة بالثقافة اليونانية لحق لنا أن نستنتج أنه متأثر بالرواقين » أما وقد كان يعيش في شرق
 الجزيرة « وكان أقرب إلى التأثير بالثقافة الهندية فالأولى أن نقول إنه متأثر في مسألة الروح
 بالهنود ؛ ويؤيد هورتن وجهة نظره هذه بأن النظام لم يعرف فلسفة الرواقين كلها « ولا عرفها
 مباشرة » ولم يعرف إلا بعض آرائهم عن طريق جالينوس ، وبأن الطوسي يفرق بين رأى
 النظام ورأى جالينوس والأطباء^(٣) ؛ ولو كان رأى النظام رواقياً لما خالف رأى جالينوس^(٤) .
 ولما كان النظام ، في نظر هورتن « أكثر عرضة للتأثر بآراء الهنود فإنه يرى أن الأثر
 الأكبر في تفكير النظام هندی ، عزَّزَهُ ما عرفه النظام من آراء جالينوس ؛ ولهذا
 يرى هورتن أن فكرة التداخل هندية لا رواقية .

والواقع أننا لا نستطيع أن نُفعل الأثر اليوناني إلى هذا الحد الذي يذهب إليه هورتن ،
 فقد كانت آراء اليونان منتشرة في فارس ، والعراق وغيرها ، وبين النصارى والسريان
 والأطباء ، ولكن الصعوبة هي في تحديد مدى هذه الأفكار ومقدارها ؛ هذا إلى أن النظام
 كانت له مع الديسانية مناظرات ، وكانت للديسانية صلة بالفلسفة الرواقية كما تقدم
 القول ص ٧٦ — ٧٧ .

ومهما يكن من تشابه بين آراء الهنود المتأخرين وآراء المسلمين فإنه قد يصعب معرفة
 ما إذا كانت بعض آراء الهنود قديمة أو هي بالأحرى تكونت في العصر الإسلامي ومع
 الاحتكاك بمفكرى الإسلام إلى حد ما . ولا يحق للباحث أن يجعل من علاقة التشابه بين

(١) ويقول ابن حزم (الفصل ٥ ص ٥٧) إن الروح عند أرسطو جسم غير كدر .

(٢) Horten, Indische Gedanken in der islamischen Philosophie, Vierteljahrsschr
 ift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. S. 321

(٣) « والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطباء » (تلخيص المحصل للطوسي ص ٢٥) « » ومنهم
 من جعله الأخلاط الأربعة أو الدم خاصة ؛ ومنهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلاط (محصل
 ص ١٦٤) . (٤) تقدم للنظام رد على من قال إن النفس هي المزاج .

آراء الأمم علاقة فعلية تاريخية دائماً ؛ وينطبق على آراء هورتن فيما يتعلق بالآثر الهندي في الفكر الإسلامى بالجملة ما لاحظته ه. ه. شيدر^(١) ، رغم حدته وتطرفه ، عن رأى هورتن في التصوف الإسلامى .

وفى كلام النظام عن الروح عبارة هى : « والبدن آلتها وقالها » ؛ وقد استلقت هذه العبارة نظر البارون كرادى فو (Carra de Vaux) ، فهو يقول^(٢) : « أخطأ النظام فى أخذه عن اليونان تلك الفكرة المعروفة ، وهى أن النفس صورة الجسم ؛ فأساء فهم الفكرة ، وقال إن الجسم قالب النفس ؛ والنفس عنده جسم لطيف يداخل أجزاء البدن مداخلة المائتة فى الورد ، والدهنية فى السمسم ، والسمنية فى اللبن ؛ وإذن فالنظام ، كما لاحظ الشهرستانى ، أكثر ميلاً إلى الطبيعيين منه إلى الإلهيين » . وعندى أن كرادى فو أساء فهم كلمة « قالب » هنا ؛ فهى ليست صورة بالمعنى الفلسفى ؛ والأمر لا يعدو أن النظام كان يعتبر الجسم هيكلًا للنفس وظرفاً لها ؛ فهو قالبها ، وهى تداخله وتشابكه وتعمل بواسطته ، فهو آلتها .

نلاحظ شها ظاهراً بين آراء النظام وبين ما نعرفه من آراء أفلاطون وأهل الرواق ومفكرى الهنود . والنظام لا بد أن يكون قد عرف بعض هذه الآراء ؛ غير أنه لم يكن ناقلًا ، بل هو يظهر فى هذه المسألة رجلاً ملفقًا ، فهو يأخذ عن أفلاطون أو أفلوطين قوله بأن الإنسان على الحقيقة هو الروح ؛ ولكنه لا يسايره فى التجريد ، تمشياً مع نزعة الحسية . بل يقول إن الروح جسم لطيف ، ويقرر العلاقة بينها وبين البدن على طريق التداخل كما فعل الرواقيون أو الهنود .

المحاسن والهماس :

يحدثنا الجاحظ^(٣) عن أستاذه ما يؤخذ منه أنه كان يقول إن الحواس جنس واحد ؛ فحاسة البصر من جنس حاسة السمع ، وإنما يكون الاختلاف فى جنس المحسوس وفى موانع الحواس ؛ وهذا رأى هو النتيجة المنطقية لمذهب النظام العام فى الإحساس والإدراك ، وهو

H. H. Schaeder : Zur Deutung der islamischen Mystik, Orientalistische (١)
Literaturzeitung, 1927, S. 834-849.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900, p. 25. (٢)

(٣) المقالات س ٣٤٢ — ٣٤٣ .

أن الحسّاس الدرك هو الروح ، وهو واحد غير مختلف ولا متضاد ؛ ولما كانت الروح في الإنسان واحدة كان فعلها واحداً ، لأن الشيء الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل^(١) ؛ وإذا كان الأمر كذلك فما الذي منع الحواس من أن يدرك بعضها ما يدركه الآخر ؟ دافع النظام في هذه المسألة عن قولين :

الأول : هو أن في الخارج شوائب وموانع تمنع من ذلك ؟ فالعين لا تدرك الصوت ؛ لأن مانعاً من جنس الزجاج الذي يمنع من إدراك الصوت ولا يمنع من إدراك اللون يحول بينها وبين ذلك ؟ والأذن لا تدرك اللون ، لأن مانعاً من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت يحول بينها وبين ذلك .

والقول الثاني هو أن في الحواس شوائب من نوع واحد تغلب عليها ؛ فالغالب في العين شوائب الألوان ، وفي الأذن شوائب الأصوات ، وفي الفم شوائب الطعوم ؛ أما الشوائب الأخرى فهي قليلة لا تستطيع التأثير ؛ ولذلك تدرك كل حاسة الشيء الذي تغلب عليها شوائبه .

والإدراك ليس فعل الروح بذاتها ، بل هو فعل الله بإيجاب خلقه للحواس . ويضيف النظام إلى الحواس الخمس الظاهرة حاسة سادسة تُدرك بها لذة النكاح^(٢) . وقد حكى هورتن^(٣) عن ابن المرتضى أن النظام قال إن الحواس كلها جنس واحد ؛ وغابتها إدراك المحسوسات ؛ وزاد حاسة سادسة تُدرك بها لذة النكاح ؛ وسابعة هي القلب ؛ ونعرف من حكايات أخرى لمذهب النظام أنه يستعمل لفظ القلب بمعنى الوهم وأن القلب عنده يتصور ويتوهم ؛ وقد ذكر النظام القلب في كلامه عن تصوّر انقسام الجزء الذي لا يتجزأ ، وقد يكون فيما يقوله النظام عن القلب والوهم تمهيد لقول الفلاسفة بالحيّة ؛ ويمكن أن يكون رأى النظام في كيفية السمع ، وهو الذي سنذكره فيما يلي بالإضافة إلى ما تقدم مما يزيد مذهب النظام شبهاً بمذهب الأطباء المتفلسفين .

كيف يحدث الإحساس والإدراك ؟ يقول النظام إن الإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة ؛ فلا بد أن يطرّف البصر إلى المدرك فيداخله ، ولا بد أن

(١) الانتصار ص ٣١ ، المقالات ص ٣٤٧ . (٢) أصول الدين للبغدادى ص ١٠٠ .

(٣) Horten, Probleme, S. 206.

يتصل المذوق بالتم ؛ وكذلك القول في المسموم^(١) ، بل يصور لنا البغدادي النظام رجلاً مفرطاً في هذا إلى حد أنه زعم أن المعلوم بالحس لا يجوز أن يكون معلوماً من جهة الخبير « وقيل له في المعلوم بالحواس : ألسنا نعلم البلدان التي لم ندخلها بالتواتر ، وإن كانت معلومة للذين أخبروا عنها بالعيان ؟ وكذلك كل جسم يعلمه من رآه عياناً ، ويعلمه الأعمى بلمس أو بتواتر الخبر عنه ؟ فأجاب عن هذا بأن الخبرين عما عينوه قد اتصلت بعيونهم أجزاء من محسوساتهم ، فعملوا المحسوس باللمس ؛ ثم لما أخبروا غيرهم بما عينوه انفصلت من الأجزاء التي اتصلت بعيونهم وأرواحهم بعضها ، فاتصلت بأرواح السامعين لأخبارهم ؛ فعلمه السامعون منهم باللمس أيضاً ؛ وكذلك القول في السامع^(٢) . ولا أريد الدخول فيما ألزمه البغدادي للنظام عن هذه المسألة ؛ ولكن إذا لم يكن هذا القول من إلزامات ابن الراوندي ، فإن فيه بعض الشبه بما يُحكى عن الأبيقوريين من قولهم بانفصال أجزاء أو صور صغيرة للأشياء (εἰδωλα) « تدخل في أعضاء الحس^(٣) .

ويخبرنا الرازي^(٤) والسمرقندي^(٥) والكاتب^(٦) أن الفلاسفة والنظام يقولون إنه لا بد في السمع من وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ ، وإلا فإن الصوت لا يُسمع^(٧) .

وفصل الشهرستاني^(٨) مذهب النظام في حصول السمع فيقول : « ذهب النظام إلى أن الكلام جسم لطيف^(٩) منبعث من المتكلم ؛ ويقرّع أجزاء الهواء ، فيت موج الهواء بحركته ، ويتشكل بشكله ؛ ثم يقرّع العصب الغروشي في الأذن ، فيتشكل العصب بشكله ؛ ثم يصل إلى الخيال « فيعرض على الفكر العقلي ، فيفهم » وربما يقول : الكلام حركة في جسم لطيف على شكل مخصوص ؛ ثم تحيّر في أن الشكل إذا حدث في الهواء أهو شكل واحد يسمعه السامعون أم أشكال كثيرة ؟ وإنما أخذ مذهبه في هذه المسألة

(١) المقالات ص ٣٨٤ . (٢) أصول الدين ص ١٦ ، الفرق ص ١٢٥ — ١٢٦ .

(٣) انظر F. Ueberweg : Grundriss der Gesch. d. Philosophie, I, S. 447, Berlin, 1926.

(٤) المحصل ص ٧٧ — ٧٨ . (٥) الصحائف ، مخطوط باريس رقم ١٢٤٧ ص ٢٠ و .

(٦) مفصل المحصل مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ٩٨ ط .

(٧) قارن المقالات ص ٤٢٥ — ٤٢٦ ، الانتصار ص ٥٠ . (٨) نهاية الأقدام ص ٣١٨ .

(٩) قارن المقالات ص ٤٢٥ و ٣٢٧ .

وغيرها من المسائل من مذاهب الفلاسفة « غير أنه لم يفهم من كلامهم إلا ضجيجاً ولم يورده نضيجاً » .

ومهما يكن في هذا الكلام من قصور فقيه إشارة إلى الحس المشترك وغيره من الحواس الباطنة ؛ وهو يدل على سلامة تفكير من النظام ، لأنه يرى أن لا بد من واسطة بين المدرك والمدرك ، وهي فكرة صحيحة .

الإنسان والحيوان وفعالهما :

يقول النظام إن أفعال الإنسان جنس واحد ، وكلها حركات حتى العلوم والإرادات ، فهي حركات للنفس ، والحركات أعراض ، وكلها جنس واحد ^(١) .

ويريد هوروفتز ^(٢) أن يرّد قول النظام بأن أفعال الإنسان كلها حركات إلى الرواقين الذين كانوا أول من أدخل الآلام والأفعال في جملة الحركات ، ولكنه يتردد في الجزم بهذا قائلاً إن رأى الرواقين صار رأياً عاماً « ونسب أفلوطين وغيره هذا القول لأرسطو ؛ ولكن النظام كان يعتبر الآلام أجساماً لطافاً ^(٣) كما اعتبر الألوان والأصوات والحرارة والبرودة » وهذا يخالف بعض المخالفة ما يريده هوروفتز .

ويقول هورتن ^(٤) إن قول النظام بأن الأرواح جنس واحد مأخوذ عن الهنود . وقد يكون ذلك من ملاحظات النظام وهو نتيجة لمذهبه في الروح ؛ فلما كانت الروح جسمًا لطيفًا وجوهرًا واحدًا غير مختلف ولا متضاد كانت أفعالها حركات ^(٥) ، لأن الحركات تناسب الطبيعة الجسمية ، وكانت أفعالها جنسًا واحدًا ، لأن من الحال عند النظام « أن يفعل الذات فعلين مختلفين » . ويظهر أن هذه المشاهدة هي أساس ما قاله النظام من أن الأرواح جنس واحد ؛ فلما كانت أفعال الحيوان حركات ولما كان اتفاق الفعل يدل على اتفاق ما ولده ، كما يحكي البغدادي والجاحظ عن النظام ^(٦) « فعلى هذا الأساس استنبط

(١) الملل ص ٣٨ ، الفرق ص ١٢١ — ١٢٢ ، المقالات ٣٤٦ و ٤٠٣ ؛ وينسب لجالينوس أنه كان يقول إن كل فعل للمقل فهو حركة ؛ انظر كتاب مذهب النيرة ص ٧٣ .

(٢) Kalam, S. 16

(٣) المقالات ص ٣٤٧ و ٤١٤ . (٤) Horten, Indische Gedanken, S. 319 .

(٥) المقالات ص ٣٤٦ و ٣٤٧ . (٦) الفرق ص ١٢٠ « الحيوان ج ٥ ص ٢٠ .

النظام أن الأرواح كلها جنس واحد ، وأن الحيوان كله جنس واحد ، لأنه لا يفرق في توليد الإدراك^(١) .

على أن محاولة النفوذ إلى الكليّ وردّ الأشياء إلى أجناس عامة هي من خصائص العقل العلمى الفلسفى ، وهى نزعة ظاهرة فى تفكير النظام ؛ فأفعال الإنسان جنس واحد ، لأن النفس هى الفاعلة ؛ ثم هى واحدة ، فأفعالها لا تختلف فى الجنس ، أعنى من حيث إنها أفعال إنسانية ؛ ولكنها تختلف اختلافا اعتباريا بالنسبة لأشياء أخرى ، كأن تكون موافقة لما يقضى به العقل والشرع أو غير موافقة ، أو تكون مؤدية إلى مصلحة أو مضرة . والظاهر أن النظام كان يمتاز على أهل عصره فى هذا الباب ، حتى إن خصومه أساءوا فهمه فى هذه النقطة . يقول الأشعرى^(٢) : « وقال إبراهيم النظام : حركات الإنسان وأفعاله كلها جنس واحد ، وإن الحركات هى الأكوان ، وإن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين ، كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين ؛ وزعم أن التصاعد من جنس الانحدار ، والقيام من جنس التياسر ، والطاعة من جنس المعصية والكفر من جنس الإيمان ، والصدق من جنس الكذب » .

ويقول البغدادي^(٣) : « ونتيجة قوله بأن أفعال الحيوان جنس واحد توجب عليه أن يكون الإيمان مثل الكفر ، والعلم مثل الجهل ، والحب مثل البغض ، وأن يكون فعل النبي صلى الله عليه وسلم بالمؤمنين مثل فعل إبليس بالكافرين ، وأن يكون دعوة النبي عليه السلام إلى دين الله تعالى مثل دعوة إبليس إلى الضلالة ؛ وقد قال فى بعض كتبه إن هذه الأفعال كلها جنس واحد ، وإنما اختلفت أسمائها لاختلاف أحكامها ؛ وهى فى الجنس واحد ، لأنها كلها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين ، كما لا يكون من النار تبريد وتسخين ؛ ولزمه على هذا الأصل ألا يغضب على من شتمه ولعنه ، لأن قول القائل : لعن الله النظام ! مثل قوله : رحمه الله ، وقوله : إنه ولد زنى ، شبيه بقوله : إنه ولد

(١) الفرق ص ١١٩ و ١٢٠ ، والانتصار ص ٢٨ و ٣٦ ، المقالات ٣٠٩ ، تبصرة العوام ص ٤٨ . (٢) المقالات ص ٣٥١ .

(٣) الفرق ص ١٢١ — ١٢٢ ؛ وانظر أيضا أصول الدين ص ٤٧ — ٤٨ ؛ وقد أخذ البغدادي هذا القول عن ابن الراوندى .

حلال ؛ فإن رضى لنفسه بمثل هذا المذهب فهو أهل له ولما يلزمه عليه ؛ ولا يمكن أن يكون سوء الفهم وسوء القصد من خصوم النظام أشد من هذا الذى يقوله البغدادى ؛ ونستطيع أن نلاحظ بسهولة نفوذ النظام لفهم ماهيات الأشياء من حيث هى ، وخلط خصومه بين الماهيات من حيث ذاتها وبين ما يكون للأشياء من أحكام اعتبارية .

وفى كتاب المواقف : « وقالوا (النظامية) (والعلم مثل الجهل) المركب (والإيمان مثل الكفر) فى تمام الماهية ؛ وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكوا بأن حقيقتها حصول الصورة فى القوة العاقلة ، والامتياز بينهما بأمر خارجى هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقاتها وعدم مطابقتها له ^(١) » .

ونحن نعلم أن كثيرا من أصحاب المقالات كالأشعرى والشهرستانى والبغدادى نقلوا كثيرا عن ابن الراوندى ، فصرحوا أحيانا ولم يصرحوا أحيانا أخرى ؛ ولا شك أن كثيرا مما تقدم مأخوذ من إزاعات أراد بها خصوم النظام أن يشوهوا مذهبه ؛ ويكفى أن نقرأ كتاب الانتصار (ص ٢٨ — ٢٩) لنقتنع بذلك .

التولد :

ونستطيع بمقاربة القول فى أفعال الإنسان أن نتساءل : إذا كان للإنسان فعل وقدرة فما مجالهما ؟ يقول النظام إن الإنسان ، وهو الروح عنده ، يفعل فى نفسه ويفعل فى ظرفه وهيكله ؛ ويحكى عنه الأشعرى ^(٢) أنه قال : « لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وإنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه » ؛ أما فيما يتعلق بفعله فيما عدا ذلك فهو يقول إن ما حدث فى غير حيز الإنسان فهو فعل الله بإيجاب خلقه للشيء ؛ فأنه قد طبع الحجر طبعاً ، إذا رفعته ارتفع وإذا تركته عاد إلى موضعه ، وكذلك الإدراك فهو من فعل الله بإيجاب الخلقة ؛ وهكذا قوله فى سائر الأشياء التولدة ^(٣) ؛ ويذكر الشهرستانى ^(٤) عن الكعبى أن النظام قال : « كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة » أى أن الله طبع الحجر طبعاً وخلق خلقة ؛ إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً .

(٢) المقالات ص ٤٠٣ .

(٤) الملل ص ٣٨ .

(١) شرح المواقف ص ٦٢١ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠٨ .

نحن الآن عند رأى النظام فى التولّد ، وهو ميدان مباحث العلية أو تلازم الأسباب والمسبّبات ، كما يعبر المتكلمون . يذهب أهل السنة إلى أن كل ما يقع فهو فعل لله أو خلق له على وجه ما . أما المعتزلة فهم يميزون بين فعل يصدر عن الإنسان مباشرة ، ويسمى « المباشر » ، وفعل يصدر عنه بإيجاب فعله ، ويسمى « المتولّد » ؛ والأول هو « كما قال الأسكافى ^(١) » كل فعل لا يتّبعه إلا بقصد ، ويحتاج كل جزء منه إلى تحديد عزم وقصد إليه وإرادة ؛ والثانى هو الذى ينشأ عن فعلنا ويخرج عن مرادنا ، ولا يمكننا تركه واستدراكه . ومهما يكن من خلاف يسير بين المعتزلة فى فهم التولّد والمتولّد ^(٢) فالتولّد هو حصول فعل عن فعل ، والمتولّد هو الفعل الناشئ عن فعل آخر .

أجمع المعتزلة على أن الإرادات لا تقع متولّدة ، واختلفوا فيما عداها من الأفعال ^(٣) اختلافاً أساسه فى الغالب النظر إلى الأسباب البعيدة أو المتوسطة أو القريبة ، وقد تعين رأى كل بحسب نظره :

فقال بشر بن المعتز حتى قال إن كل ما حدث عن الأسباب الواقعة منا سواء أ كان فينا أو فى غيرنا فهو فعلنا ^(٤) ، كطعم الفالوج الناشئ عن جمعنا النشاء والسكر وإنضاجهما ، وذهاب الحجر عند دفعه ، والألم عند الضرب ، وعلم من نضربه بأننا نضربه ، وإبصار الشخص لنا إذا فتحنا بصره فأدركنا .

وقال أبو الهذيل : ما تولد عن فعلنا ما نعلم كيفيته سواء أ كان فى أنفسنا أم فى غيرنا فهو فعلنا ، كذهاب الحجر والصوت الناشئ عن اصطكاك شيئين ؛ أما ما تولد عن فعلنا فى أنفسنا أو فى غيرنا ولا نعرف كيفيته ، فهو فعل الله سبحانه ^(٥) : وذهب معمر إلى أن المتولّد فعل للجسم الذى يحل فيه بطبعه . وثم آراء أخرى ^(٦) ، لا يتسع المقام لذكرها ، كالذى

(١) المقالات ص ٤٠٩ ، ومن العجب أن البعض يربط التولّد بالسكون ، جاء فى كتاب العقائد الماتريدية (مخطوط رقم ١٤٧ عقائد بالمكتبة السيورية ص ٩) « ثم التولدات مخلوقة لله تعالى ، لأنه عبارة عن ظهور السكون ، فاستحال أن يكون الفعل ظرفاً لسكون غيره » ولأن العبد لا قدرة له على الامتناع من المضي فى السهم بعد الرمي ، وإن كان قادراً لقدّر عليه ؛ وقالت القدرية هذه كلها مخلوقات العباد بخلاف أسبابها .

(٢) المقالات ص ٤٠٠ — ٤١٢ . (٣) نفس المصدر ص ٤١٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٠١ .

(٥) مقالات الإسلاميين ص ٤٠٣ — ٤٠٣ . (٦) نفس المصدر ص ٤٠٠ — ٤١٢ .

ذهب إليه الجاحظ من أن ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة .

أما النظام فهو أصرح وأوضح ، فعنده أنه لا فعل للإنسان إلا الحركة « وهو لا يفعلها إلا في نفسه ؛ أما ما جاوز نفسه مما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما طبع عليه الأشياء من الاستعدادات الطبيعية ، كما تقدم القول ^(١) ؛ ولكن هذا الرأي وإن كان واضحاً في ذاته من الناحية الفلسفية ، فإن من الصعب التوفيق بينه وبين المسؤولية والتبعة الناشئة عن الأفعال ، وهي التي ربما كانت سبباً في ظهور البحث في التولد كما يقول الأستاذ أحمد أمين ^(٢) .

تلاحظ أن النظام لا يجعل للإنسان فعلاً إلا الحركة ، أما ما ينشأ عنها فهو فعل الله بإيجاب الخلقة ؛ والله قد طبع الأشياء باستعدادات « وهو القاهر للعالم على ذلك ، والقاهر للمتضادات على الاجتماع ، وهو الفاعل في كل شيء ؛ وهذا أثر من نزعة النظام إلى ردّ الأشياء إلى أصل واحد » وهو مذهب طبيعي جبرى إلى حد كبير .

ولكن هل الحركة فعل للإنسان الذي هو على الحقيقة روح ؟ نحن نعرف كما تقدم أن النظام ذهب إلى أن الروح قادرة مستطية بنفسها ؛ فهي « محل القدرة » ، وهي تفعل في ظرفها وهيكلها ؛ والإنسان لا يفعل الحركة إلا في نفسه « والحركة فعله الوحيد » ويتحتم على النظام ، تمشياً مع القاعدة التي وضعها ، أن يكون ارتفاع اليد إذا رفعها الإنسان من فعل الروح ، وهو فعل يجاوز محل القدرة فهو من ضمن فعل الطبيعة .

والنظام برأيه هذا في التولد يفصل فصلاً تاماً بين فعل الإنسان وهو الإرادة والتحرير وبين فعل الله في الطبيعة بما خلق فيها من طبائع .

وأحب أن أختتم هذا الفصل الذي عالجته فيه آراء النظام في الإنسان بذكر رأى له في علاقة الاستعداد العقلي في الإنسان بحالته الجسمية ؛ يحكى الجاحظ ^(٣) أن النظام كان يقول : « إن الأمة التي لم تنضجها الأرحام ، ويخالقون في ألوان أبدانهم أو حديق عيونهم وألوان شعورهم سبيل الاعتدال » لا تكون عقولهم وقرائحهم إلا على حسب ذلك ؛ وعلى

(١) نفس المصدر ص ٤٠٣ - ٤٠٤ . (٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٥٨ - ٦١ ، ١٤٥ .

(٣) كتاب الحيوان ج ٥ ص ١٢ - ١٣ .

حسب ذلك تكون أخلاقهم وآدابهم وشمائلهم وتصرفهم همهم في لؤمهم وكرمهم لاختلاف السبك وطبقات الطبخ وتفاوت ما بين الفطير والخمير والمقصر والمجاز؛ وموضع العقل عضو من تلك الأعضاء وجزء من تلك الأجزاء؛ وكالتفاوت الذي بين الصقالب والزنج؛ وكذلك القول في الصور ومواضع الأعضاء؛ ألا ترى أن أهل الصين والتبت وحذاق الصناعات لها فيها الرفق والحذق ولطف المداخل والاتساع في ذلك والغوص على غامضه وبعيده، وليس عندهم إلا ذلك؛ فقد يُفتح لقوم في باب الصناعات « ولا يُفتح لهم سوى ذلك » . وقد ردد الجاحظ هذا الرأي في كتاب الحيوان، كما أخذ يبين أثر البيئة في الخصائص الجسمية لما يعيش فيها من إنسان أو حيوان .

العالم المادى

آراء النظام الطبيعية

الكون ونظرة العامة له :

يحسن قبل الدخول في تفصيل آراء النظام الطبيعية أن أقدم لذلك بيان مُجمل رأيه في العالم؛ وستجلى فيه سلامة المنطق وانسجام الأفكار بحيث تتكون في ذهننا من مذهبه صورة للكون شاملة لا تناقض فيها ولا فجوات .

العالم عند النظام متناهٍ محدود في مساحته وذَرَعه ، وهذا هو رأى أرسطو ، ورأى متكلمى الإسلام أيضاً . أما إنه متناهٍ فهو يتجلى بشكل صريح من مناظرة النظام للثنوية ؛ ولا يعارض ذلك ما حكاه الخياط عن النظام من أنه ^(١) كان يقول إن الله كان يقدر على أن يخلق أمثال هذه الدنيا لا إلى غاية ^(٢) .

وليس العالم متناهياً في جرمه فحسب ، بل هو متناهٍ في حركته أيضاً ، فإن لها أولاً ابتدئت منه ، خلافاً للدهرية الذين زعموا أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك : والعالم كله حادث ، ولا قديم إلا الله ، وكل ما في العالم متحرك حتى الأشياء التي يُخيل إلينا أنها

ساكنة ؛ بل إن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة بضرب من الحركة يسميه النظام حركة الاعتماد^(١) ، فكان الخلق والتحريك متلازمان ، وكان الحركة اللازمة للخلق هي خروج الأشياء إلى الوجود ، وفي الوقت نفسه اتخذ كل منها مكانه في الكون ، كما سيلي في الكلام عن الحركة .

والعالم مكون من أجسام مختلفة ، وجواهر متضادة ، من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط ، وحى متحرك بنفسه ، وميت يحركه غيره ، من حر وبرد ، ورطوبة ويبوسة وغيرها . والأجسام تتكون من أجزاء لا نهاية لانقسامها ؛ وإذن فالعالم متحرك ومؤلف من عناصر متضادة بالطبع . وقد يظن الناظر لأول وهلة أن العالم فوضى ، وليس له ضابط ؛ هنا يظهر التوافق في تمكير النظام « فهو يرى أن الله بقدرته هو الذي يقهر الأشياء على ما يريد ، ويدبرها على ما يحب » فيجمع منها ما يريد جمعه ، ويفرق منها ما يريد تفريقه^(٢) ، وذلك على خلاف ما في جوهرها وطبعها . ومع أن النظام يقول بأن لكل شيء طبيعة خاصة ، لها مقتضياتها ، فإن الله عنده بقدر على أن يقهرها على غير ذلك ؛ فالله هو خالق العالم والحرك له والفعال فيه ، وكل ما في الطبيعة فهو فعل الله بإيجاب خلقته للأشياء ؛ بل الإدراك فعل الله بإيجاب خلقه للحواس ؛ والنظام لا يثبت للإنسان إلا فعلا واحداً هو الحركة ، فهل هذا الفعل أيضاً بإيجاب الخلق ؟ إذاً يكون كل ما في الوجود منفعلا ، والله هو الفاعل في كل شيء ؛ وهذا مذهب في « وحدة الفعل » متمسك بالأجزاء ، وإن كان فيه إلغاء لأصل من أكبر أصول المعتزلة .

ولو حاولنا بيان العناصر الفلسفية في هذه الصورة العامة للكون عند النظام لوجدنا

(١) المقالات ص ٣٢٤ — ٣٢٥ . على أن النظام إذا كان قد قال بأن للحركة أولاً فإنه لم يقل بوجود آخر لها ، ويؤخذ من كتاب الانتصار (ص ١٣ — ١٤) أن النظام رد على أبي الهذيل فيما ذهب إليه من وجوب انتهاء حركة العالم وورود السكون عليه ؛ لأن أبا الهذيل كان يظن أن استمرار الحركة إلى غير نهاية يتعارض مع القول بقدم الخالق وبقائه ؛ ولكن الكشي (معرفة أخبار الرجال طبعة بمبای ١٣١٧ هـ ص ١٧٧ و ١٧٨) يقول إن هشام بن الحكم ناظر النظام في بقاء أهل الجنة وإن النظام كان يقول باستحالة بقاء الأبد ، وإلا كان بقاءهم كبقاء الله ، ولأنهم يدركهم التحول ؛ ومع أن النظام ناظر هشام في مسائل كثيرة ، فلما أن يكون الراوى قد أخطأ ونسب القول بورود السكون والتحول على أهل الجنة للنظام ، وهو ينسب لأبي الهذيل عند جميع مؤرخي المقالات ، ولما أن النظام كان يقول بذلك في أوائل حياته قبل أن يصبح له مذهب مستقل وأيام كان لا يزال تلميذاً لأبي الهذيل وتأثراً به .

(٢) كتاب الانتصار ص ٣٢ و ٤٦ و ٤٨ .

المسألة معقدة ؛ ولكن نستطيع أن نرى في مسألة الخلق والتحريك راحة من مذهب أرسطو ؛ وتكوّن العالم من جواهر متضادة لا عدد لأجزائها ، يقهرها الله على ما يريد ، شبه برأى أنكساجوراس في أن العقل هو الذي يرتب وينظم كل شيء .

ولكن النظام يخالف أرسطو وغيره من وجوه كثيرة ؛ وينبغي ألا ننسى أثر الباعث الديني ، وهو نصرّة التوحيد التي لم يعتنق النظام مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا من أجلها . كما حكى عنه الخياط وغيره ؛ وإذا كان يمكن القول إن تعمق النظام في النظر أدى به إلى آراء اتفقت مع آراء الفلاسفة في مسائل كان التوحيد سبباً في إثارة جميع أنواعها ، فإنه من غير شك قد أيد مذهب الكلامي الديني بما كان معروفاً من الآراء الفلسفية في عصره . وكان هو من خير العارفين بالفلسفة في زمانه .

ولم يكن النظام مقلداً ، بل هو يأخذ من المذاهب المختلفة بعد تمحيص كبير ؛ ولا يأخذ منها إلا ما يتفق ومذهبه الأساسي ، ويكون مقبولا أمام عقله الناقد .

الجسم :

لا يفرق النظام بين الجوهر أو الجسم وبين العرض ، فالروائح والطعوم والألوان بل والآلام هي عنده من جملة الجواهر ، وهي أجسام لطيفة^(١) ؛ وهو لا يثبت مما يُعرف عادة بالأعراض إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ ولذلك يقول الشهرستاني إن للنظام في الجواهر وأحكامها « خَبَطَ مذهب يخالف المتكلمين والفلاسفة »^(٢) ؛ ويحكي عنه أنه قال إن الجواهر مؤلفة من أعراض اجتمعت ، وأنه وافق هشام بن الحكم في قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام^(٣) ، ويرميه بأنه تارة يقضى بأن الأجسام أعراض ، وتارة بأن الأعراض أجسام ؛ غير أن الباحث يرى بوضوح أن مذهب النظام ليس فيه هذا التناقض وهذا الخبط ؛ وذلك لأنه ينكر الأعراض كلها إلا الحركة ؛ فكل ما في الوجود المادى أجسام ، سواء منها الأجسام الكثيفة المعروفة أو ما يُسمى أعراضاً كاللون والطعم ، والحر والضياء .

(١) مقالات ص ٣٠٩ ، ٤٠٤ ؛ والفرق ص ١٢٢ . (٢) الملل ص ٣٨

(٣) قارن الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٤٢ .

والراحة ، لارتفاع التمايز بينها وبين الأجسام الكثيفة ، وهذه الأعراض هي عند النظام أجسام لطيفة^(١) .

ورغم أن البغدادى^(٢) والشهرستانى^(٣) والأشعرى^(٤) ينسبون لهشام بن الحكم القول بأن الألوان والطعوم والأرايح أجسام ورغم أن البغدادى والشهرستانى يقولان إن النظام أخذ هذه المقالة من هشام ، فإن هذا لا يحل مشكلة أصل الفكرة ؛ فهل أخذ هشام هذا القول عن الرواقين الذين كانوا يقولون إن الأعراض جواهر وأجسام ، كما يريد هوروقتر أم هو نتيجة لزعة هشام القوية نحو التجسيم أيدها النظر في كيفية إدراك المحسوسات من طم ولون ورائحة ؟ وما دمنا لا نستطيع القطع بأن فلسفة الرواقين كانت مجموعة وأنها وصلت إلى العرب بطريقة يطمئن إليها الباحث ، فليس من الطريقة العلمية أن نرد إلى فلسفتهم كل عنصر يشبهها فيما قاله متكلمو الإسلام ، وأن نهمل قيمة الاحتمال الثانى . وعلى كل حال فليس ما يمنع أن يكون للرواقين من طريق الديبانية أثر في رأى النظام أو هشام ، كما تقدم القول ص ٧٦ - ٧٧ .

ما هو الجسم عند النظام ؟ عرّف المعتزلة الجسم تعريفات مختلفة ، فذهب الأسكافى إلى أنه المُوْتَلَف ؛ وأقل الأجسام عنده جزءان لا يتجزآن ؛ وقال الصالحى : هو ما يحتمل الأعراض ؛ وقال أبو الهذيل : هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل ، وأقل ما يكون ستة أجزاء^(٥) ؛ ويعرّف النظام الجسم بأنه « الطويل العريض العميق »^(٦) ، ولم يوافق النظام على هذا التعريف من متكلمى المعتزلة إلا مُعَمَّر^(٧) ؛ ولكنهما يختلفان في عدد أجزاء الجسم ، فعَمَر يرى أن أقلها ثمانية ، ويرى النظام أنه ليس لأجزاء الجسم عددٌ يوقف عليه ؛ وما له معناه أن الأشعرى يقول بعد تعريف النظام للجسم مباشرة : « وكانت الفلاسفة تجعل حدّ الجسم أنه العريض العميق » .

والأجسام أو الجواهر أجناس متضادة ؛ ولكل منها طبيعة خاصة من شأنه أن يخضع لها ، إذا خُلِّي وما هو عليه^(٨) ؛ فلما شأنه السيلان « والحجر الثقيل شأنه الانحدار ، واللهب

(١) قارن ما يقول هوروقتر Kalam, S. 11 .

(٢) الفرق ص ١١٤ . (٣) الملل ص ٣٩ . (٤) المقالات ص ٤٤ .

(٥) ٦ و ٧) أنظر المقالات ص ٣٠١ - ٣٠٥ ؛ وتجد للجسم تعاريف أخرى غير هذه .

(٨) المقالات ص ٣٠٤ ، الانتصار ص ٣٢ و ٤٦ و ٤٨ .

شأنه الصعود ؛ والله هو الذى يجمع بين هذه الأشياء ويقهرها على غير طبيعتها .

وليس فى القول باختلاف الأجسام على هذا النحو ما يدعو إلى البحث عن أصل أجنبي له « فهو أمر تكشفه المشاهدة الأولى ؟ وعلى أن بين آراء النظام فى هذا الباب وبين أقوال الثنوية شبهة » ومن الجائز أن يكون ذلك ناشئاً عن اتصاله بهم ومجادلته لهم ؛ ولذلك يتهم ابنُ الراوندى النظام بأنه يوافق الثنوية فى مثل القول بأن النور من شأنه أن يعلو على كل شيء حتى يتصل بجنسه ، إن كان له جنس ^(١) ، وكالقول بأن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط ، وحتى متحرك بنفسه وميت يحركه غيره ^(٢) ؛ والخياط لا ينكر نسبة هذه الأقوال إلى النظام ، بل يدافع عنه لقوله بها ، ويبين وجوه مخالفته للثنوية فيها ، وأنه بعيد عما قُرف الثنوية به من السكر .

اتفق الثنوية على اختلاف مذاهبهم من زرادشتية ومانوية ومزدكية وديسانية وغيرهم على إثبات أصليْن مختلفين فى الجوهر والطبع والفعل والمكان ، هما النور (يزدان) والظلمة (أهرمن) ؛ وقالوا إن الخير والنفع والصلاح من النور وإن الشر والضرّ والفساد من الظلمة ؛ وهذان الأصلان هما مبدأ وجود العالم ، ومن امتزاجهما حصلت التراكيب المختلفة ؛ وبينهما مغالبة ومقاومة إلى أن يغلب النورُ الظلمة والخيرُ الشرّ ؛ ثم يتخلص الخيرُ إلى عالمه وينحطّ الشر إلى عالمه ؛ وأثبت الديسانية الأصلين ، وقالوا إن النور يفعل الخير قصداً واختياراً ، وإن الظلام يفعل الشر طبعاً واضطراً ؛ وزعموا أن النور حى عالم قادر حسّاس درّاك ، ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلام ميت جاهل عاجز جماد ؛ وزعموا أن الشريعة منه طباعاً ، « وزعموا أن النور جنس واحد ، وكذلك الظلام جنس واحد » وأن إدراك النور متفق ، وأن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد ؛ فسَمِعَهُ هو وبصره ، وبصره هو حواسه ؛ وإنما قيل سمع بصير لاختلاف التركيب ، لا لأنها فى نفسها شيان مختلفان ؛ وزعموا أن اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو المجسّة ، وإنما وجده [من وجده] لونا لأن الظلمة خالطته ضرباً من الخالطة ؛ ووجده طعماً لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب ^(٣) .

لم يردّ عن النظام كلامٌ فى النور والظلمة باعتبارهما مبدأً للموجودات ، بل هو يبطل

(١) الانتصار ص ٣٧ - ٣٨ . (٢) نفس المصدر ص ٤٠ ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٩ .

(٣) قارن أيضاً ما جاء عن مذاهب الديسانية فى مقالات الأسلاميين ص ٣٠٨ و ٣٣٢ و ٣٣٨ .

هذا ، كما تقدم وكما أبطل امتزاج النور والظلمة ؛ ولكن التمييز بين المتضادات في طبعها وفعلها من القواعد النافعة في العلوم ؛ لذلك يجوز أن يكون النظام قد استفاد من مجادلاته مع الثنوية هذه النزعة ؛ كما أنا نلاحظ شبهها بين ما ذكره للثنوية وبين الأصول التي رأيناها في كلام النظام عن النفس والإحساس والحواس ؛ ولكن ليست المبادئ عنده اثنتين ، كما عند الثنوية ، بل هي كثيرة ؛ وإذا كان البعداى أو غيره يرمون النظام بأخذ أقوال الثنوية ، فهو لم يأخذها ، ولكنه انتفع بالأصل الذى تقوم عليه ؛ ولا حاجة بالباحث إلى أن يرد ما يظهر في آراء النظام من اثنيّية في الأجسام إلى نزعة الرواقيين العامة في بيان ما في الطبيعة من متضادات ، كما يذهب إليه هوروفتز^(١) ، فالقرآن نفسه أيضا مملوء بالمتقابلات ، وهو يلفت النظر إليها ؛ وإذا كان النظام متأثرا في هذا بأصل أجنبي فهو أجدر أن يكون من أثر اتصاله بالثنوية في الرد والدفاع .

العرض^(٢) :

نستطيع أن نصل إلى شبه تعريف للعرض عند النظام مستعينين بملاحظة لغوية يذكروها هو في سبب تسمية المعاني القائمة بالأجسام أعراضا ؛ فهو يقول إنها تسمى كذلك ، « لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها^(٣) » ؛ فالعرض هو ما يعترض في الجسم ويقوم به . والنظام ينكر كل ما يسمى أعراضاً كالألوان والطعوم والروائح ويعتبرها أجساما لطيفة ؛ كما تقدم القول ؛ وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً ، هو الحركة^(٤) . وينكر النظام أن يوجد العرض لا في مكان أو يحدث لا في جسم ؛ وهو في هذا يخالف أستاذه أبا الهذيل ، فإن أبا الهذيل ، كان يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان ، كالوقت ، والبقاء ، والفناء ، وخلق الشيء الذى هو قول وإرادة من الله^(٥) .

أما فيما يتعلق ببقاء الأعراض فالنظام لا يجوز بقاءها زمانين ، خلافاً لأستاذه ، فإنه

(١) Kalam, S. 30-21

(٢) فيما يتعلق بالأعراض عند المعتزلة انظر كتاب مذهب البصرة للدكتور بينيس ص ١٧ فما يليها .

(٣) المقالات ص ٣٦٩ .

(٤) نفس المصدر ص ٣٥٨ ؛ وفارن هورتن (Probleme, S. 99) ، وذلك قلا عن « البحر

الزخار » لابن المرتضى . (٥) المقالات ص ٣٦٩ .

كان يرى أن من الأعراض ما يبق زمانين كسكون أهل الجنة والألوان والطعوم ونحوها^(١) ؛ والنظام في هذا متفق مع أصحاب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، والراجح أنه صاحب هذه المقالة ، لأنه متقدم على الأشاعرة بالزمان ؛ أما أدلة القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين فهي ، كما يحكي صاحب المواقف :

أولها : لو بقيت الأعراض لكانت متصفة ببقاء ؛ والبقاء عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض .

وثانيها : يقدر الله على أن يخلق مثل العرض في محله في الحالة الثانية من وجوده ؛ فلو بقي العرض في الحالة الثانية لاستحال وجود مثله فيها .

والدليل الثالث ، وهو العمدة عندهم ، أن الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده ؛ وامتناع زوالها باطل بالإجماع وشهادة الحسن^(٢) .

ويؤخذ من حكاية صاحب المواقف أن الدليل الأخير من أدلة النظام ، وأن النظام طرده في الأجسام ، كما سنرى بعد .

على أننا قد قدمنا أن النظام لم يكن يثبت مما يسمى بالأعراض عادة إلا الحركة ؛ وطبيعي أن الحركة لا تبقى زمانين ، لأن الآتي منها هو بالقوة ، والماضي قد انقضى ؛ فلا يبقى إلا بقاؤها في لحظة واحدة ، وهي آخر الماضي وأول المستقبل .

ومحال أن ترى الأعراض ، ومحال أن يرى الإنسان إلا الألوان ، والألوان أجسام ، ولا جسم يراه الرأي إلا لون ؛ والنظام في هذا يخالف أبا الهذيل الذي أجاز رؤية الأعراض^(٣) .

وإذا كان هوروفتر^(٤) يريد أن يجعل نقي الأعراض من أثر فلسفة الرواقين فإن هورتن^(٥) يقول إن النظام أخذه عن الهنود ، ويؤيد هورتن تأثر النظام بالفلسفة الهندية بأنه كان في البصرة ، وكانت له بالهنود صلة ، وبأنه صحب السمنية ، وأخذ عنهم القول بأن التأثير مستحيل ، وهو بحسب رأى هورتن فكرة أساسية تقوم عليها نظرية الكون التي

(١) نفس المصدر ص ٣٥٨ — ٣٥٩ . (٢) شرح المواقف ص ١٩٩ و ٢٠١ .

(٣) مقالات ص ٣٦١ — ٣٦٢ . (٤) Kalam, S. 10—11 .

(٥) Horten : Indische Gedanken S. 314 f .

تأثر فيها النظام بمذاهب الهندود إلى جانب تأثره بمذهب أنكساجوراس ؛ ويرى هورتن أن النظام أخذ عن الهندود القولَ بنفى الأعراض ، لأن القول بالأعراض عندهم يُفضى إلى التناقض ؛ وذلك لأن قيام العرض بجسم « هو عرضٌ يحتاج إلى أن يقوم بشيء آخر إلى غير نهاية .

وجاز أن يكون نَفَى الأعراض عند النظام وعند هشام بن الحكم الرافضى المتقدم على النظام من أثر التفكير الهندى الذى نشره السمنية بين المسلمين .

على أننا ينبغي أن نلاحظ أن النظام إنما نفى الأعراض باعتبار أنها أعراض ، أى موجودات غير جسمية ؛ فهو يقول إن ما يسمى أعراضاً هو أجسام لطيفة ؛ ولو أردنا أن تتصور ماهية الأعراض التى أنكرها النظام لعرس علينا ذلك ؛ إذ العرض شئٌ مجرد تأباه نزع النظام الحسية .

وإذن يصبح العالم المادى بعد إنكار الأعراض وتجسيم كل ما فى الوجود المحسوس عبارة عن «أداة وحركة» .

انظر الجزء الذى لا يتجزأ :

كان لمذهب الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد شأن كبير عند متكلمي الإسلام ؛ فقال به كبار المعتزلة ، وكان عند بعضهم مَبْنِيًّا على نظرية القدرة الإلهية^(١) ؛ كما قال به أهل السنة واتخذوا منه أساساً لمذهب فى طريقة خلق العالم ؛ وهو أن الله خلق أولاً أجزاء لا تتجزأ منفردة ، ثم أَلَف الأشياء منها^(٢) . أما النظام فقد أنكر وجود الجزء الذى لا يتجزأ ، وكان

(١) مقالات الإسلاميين ص ٣١٤ .

(٢) راجع الفصل لابن حزم ج ٥ ص ٥٩ و ٦٢ ؛ وكتاب مذهب النذرة ص ١٣ ومقدمة هذا الكتاب نفسه ؛ وقد بين الأستاذ ماكدونالد (Macdonald) فى بحثه المسمى Continuous recreation and atomic time in muslim scholastic theology, Isis 1927 p. 326-344. مذاهب فى كيفية خلق العالم : أولها المذهب القرآنى ؛ وأساسه أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما ، وهو يعنى بهما ويحفظ وجودهما ؛ والقرآن يقول على تلييه الإنسان إلى قدرة الله وحكمته وإرادته ليشر بضمه واختاره إلى الخالق ؛ وثانيها مذهب الفلاسفة ، وهو مذهب أرسطو فى الثوب الأفلاطونى الجديد ، وأساسه القول بالصدور ، لا بالخلق الإرادى ؛ وثالثها مذهب أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ ، وهم يقسمون الأشياء والسكان والزمان إلى أجزاء لا تتجزأ ؛ ويقولون أن الله خلق الأشياء أجزاء منفردة ، ثم أَلَف بينها ؛ وهو يخلق العالم كل لحظة .

أكبر خصومه بين أهل الاعتزال ؛ وقد كثر الجدل معه ومع أصحابه في أمر الجزء ؛ ولعل معارضته له كانت ، كما لاحظ الدكتور بينيس (Pines)^(١) ، سبباً في أن نظم القائلون به أدلتهم ؛ وقد عرض ابن حزم للكلام في الجزء « وذكر رأى النظام » وقال إنه رأى من يُحسن القول من الأوائل ، وأيده متحمساً ، وذكر أدلة القائلين بالجزء فوصفها بأنها « مشاغب » ؛ وتدل المقارنة بين هذه الأدلة وبين ما في كتاب الانتصار وكتاب مقالات الإسلاميين على أن منها ما يستند إلى نقد وجّه للنظام . والنظام بإنكاره الجزء خالف أستاذه أبا الهذيل وخالف كبار المعتزلة مثل الجبائي وهشام الفوطي وغيرها ؛ وسرت معارضة النظام للجزء إلى الأدباء حتى أن ابن شاكر^(٢) يقول : وما أحسن قول ابن سناء الملك :

وَلَوْ أَبْصَرَ النَّظَامُ جَوْهَرَ ثَغَرِهَا لَمَّا شَكَّ فِي أَنَّهُ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ

يؤكد النظام رأيه تأكيداً شديداً ، فيقول : « لا جزء إلا وله جزء » ولا بعض إلا وله بعض . ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من باب التجزؤ^(٣) ، وما يدل على أن النظام عني بمسألة الجزء الذي ينقسم أنه ألف كتابا فيه ذكره الأشعري في المقالات « واقتبس منه .

ولكن هل كان النظام يرى أن الجسم له أجزاء لا نهاية لها بالفعل أم بالقوة ؟ يحسن أن نستعين على الحكم الصحيح في هذه المسألة بأن نستعرض مختلف المصادر بحسب ترتيبها التاريخي .

نلاحظ أولاً أن ابن الراوندي ، المتوفى في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، رغم أنه كان يلتمس المطاعن على المعتزلة لم يشنع على النظام إلا بقوله : إن الجسم لا يتناهى في التجزؤ ولم يذكر مسألة فعل ولا قوة^(٤) .

والحياط ، المتوفى حوالي آخر القرن الثالث الهجري أيضاً ، يرد على ابن الرواندي ببيان مذهب النظام على نحو يؤيد كلام ابن الراوندي ، ويدل على أن النظام كان يقصد أن القسمة وَهْمِيَّةٌ ذَهْنِيَّةٌ اِحْتِمَالِيَّةٌ ، فيقول مثلاً : « وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ؛ وزعم أنه ليس من جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه

(١) نفس المصدر ص ١٠ — ١١ . (٢) عيون التواريخ ص ٦٨ و .

(٣) المقالات ص ٣١٨ . (٤) الانتصار ص ٣٢ و ٣٤ .

الوهم بنصفين» ؛ ويحكي في موضع آخر أن « الأجسام كلها عند إبراهيم متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع ؛ وإنما أحال إبراهيم جزءاً لا يتقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب » ؛ ويقول في موضع ثالث : « زعم إبراهيم أنه لما لم يجد جسماً من الأجسام إلا وهو متناهٍ في مساحته وذُرْعِه محتمل للقسمة والتنصيف قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله »^(١).

أما الأشعري ، المتوفى عام ٣٢١ هـ فلم يزد على تقرير ما ذهب إليه النظام من أن الجسم ينقسم ، وأن كل جزء منه ينقسم أبداً ؛ « وليس لأجزائه عددٌ يوقف عليه ، وإنه لا نصف إلا وله نصف وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من باب التجزؤ »^(٢) ؛ ومع أن الأشعري كان يميز بين التجزؤ الذي بالفعل والتجزؤ الذي في القوة والإمكان ، كما يدل على ذلك بيانه لرأى بعض المتفلسفة^(٣) ، ومع أنه كان يعرف كتاب النظام في الجزء ، فإنه لم يذكر عن النظام شيئاً في أمر القوة أو الفعل ، وإن كانت عبارته أقرب للدلالة على أن القسمة عند النظام بالقوة ؛ ولا يخلو ذكره لرأى الفلاسفة بعد رأى النظام مباشرة في مسألة تعريف الجسم وانقسامه من مغزى ؛ والعادة أن الأشعري يذكر مذاهب الفلاسفة إذا كان بينها وبين مذاهب الإسلاميين شبه ؛ ورأى بعض الفلاسفة كما يذكر الأشعري ، هو أن التجزؤ لا غاية له « في القوة والإمكان » .

أما البغدادي ، المتوفى عام ٤٢٩ هـ ، فهو يقول^(٤) إن النظام أخذ عن هشام بن الحكم وعن ملحدة الفلاسفة القول بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ، وإنه قال بانقسام كل جزء لا إلى نهاية ؛ ويعترض على النظام باعتراض ابن الراوندي ، ويقول^(٥) إن النظام خالف جمهور المسلمين بأن زعم « أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد ، وبه قال أكثر الفلاسفة » ، ويعترض البغدادي على النظام بمسألة الخردلة والجبل ، كما فعل ابن الرواندي أيضاً .

ثم جاء ابن حزم ، المتوفى عام ٤٥٦ هـ ، فقال : « ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن ألبتة أن يكون لها جزء ، وأن تلك الأجزاء

(١) نفس المصدر ص ٣٣ و ٣٤ و ٥٥ . (٢) مقالات الإسلاميين ص ٣٠٤ و ٣١٨ .

(٣) الفرق ص ١١٣ و ١٢٣ . (٤) أصول الدين ص ٥٦٥ .

جواهر لا أقسام لها ؛ وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء ، وإن دقَّ ، إلا وهو يحتمل التجزؤُ أبدأً بلا نهاية ، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً ، وإن دقَّ أبدأً ^(١) .

ويذكر ابن حزم بعد هذا أدلة أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ فيبطلها جميعاً ، ويثبت ما قرره النظام والأوائل ؛ ونلاحظ في رد ابن حزم على اعتراضات أصحاب الجزء آثاراً لمذهب النظام في أمر الجسم من حيث تناهيه في المساحة والذرع وعدم تناهيه في الانقسام ؛ والذي يعيننا هو أن ابن حزم يعتبر أن مذهب النظام هو مذهب من يحسن القول من الأوائل ، وهو أن الجسم شيء متصل ليس له أجزاء بالفعل ، ولكنه يحتمل الانقسام إلى غير نهاية .

أما الشهرستاني ، المتوفى عام ٥٤٨ هـ ، فلا يزيد في حكايته لمذهب النظام على أنه : « وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة » ^(٢) .

لا نجد حتى الآن قولاً صريحاً في أن النظام يذهب إلى وجود أجزاء بالفعل في الجسم لا نهاية ؛ بل إن كل المصادر تكاد تدل على أن النظام كان يقول باحتمال الانقسام أو بالقسمة الوهمية إلى غير نهاية .

ولكن ابن سينا ، المتوفى عام ٤٢٨ هـ ، ذكر في كتاب النجاة ^(٣) ، وفي كتاب الإشارات ^(٤) المذاهب المختلفة في تجزؤ الأجسام ، فذكر أن البعض قالوا بوجود أجزاء لا تتجزأ بالفعل متناهية ، والبعض قالوا بوجود أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية وهكذا ؛ وقال في الإشارات : « وَهْمٌ وإشارة : من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل ، تنضمُّ عندها أجزاء ، غير أجسام ، تتألف منها الأجسام ؛ وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام ، لا كسراً ولا قطعاً ، ولا وهماً ولا فرضاً ، وأن الواقع منها في وسط يحجب الطرفين عن التماس ؛ ولا يعلمون أن الأوسط ، إذا كان كذلك ، لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر ، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره وَهْمٌ وإشارة : من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية »

(١) الفصل = ج ص ٥٨ . (٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) النجاة طبعة القاهرة عام ١٣٣١ ص ١٦٥ .

(٤) الإشارات طبعة ليدن ص ٩٠ — ٩٢ .

جاء فخر الدين الرازى^(١)، المتوفى عام ٦٠٦ هـ، فبين أن الآراء في تأليف الجسم أربعة : أنه مؤلف من أجزاء بالفعل متناهية ؛ أو من أجزاء بالفعل غير متناهية ؛ أو من أجزاء بالقوة متناهية ؛ أو من أجزاء بالقوة غير متناهية ، وقال إن رأى الأول هو رأى جمهور المتكلمين ؛ والثانى رأى النظام ومن الأوائل أنكسافراطيس ، وهو أن الجسم مؤلف من أجزاء بالفعل لا نهاية لها ، ونجد أن الرازى في بيانه للمذاهب في انقسام الجسم يأخذ بعبارات ابن سينا ، وأغلب الظن أن المقصود بأنكسافراطيس هنا هو أنكساجوراس . على أنه إذا كان يجوز أن ابن سينا كان يقصد بحكايته رأى من زعم أن الجسم مؤلف من أجزاء غير متناهية مذهب أنكساجوراس أو الرواقيين ، فإن المصادر التى عرّفها تدل على أن الرازى هو أول من أقحم اسم النظام في هذا القول بشكل صريح ، وفرض على النظام مذهباً لا تحتمله عبارة ابن سينا ، لأنه لم يقل صاحب رأى قال بوجود أجزاء غير متناهية . بل قال : « ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف »

بعد هذا جاء نصير الدين الطوسى^(٢) (المتوفى عام ٦٧٢ هـ) فبين الاحتمالات الأربعة في تأليف الجسم ، ونسب القول بأن الجسم « مؤلف من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية » إلى النظام ، وقال : « وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة » ، وصرح الطوسى بأن ابن سينا كان يقصد بقوله : « وهم وإشارة . ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف » لكن من أجزاء غير متناهية « ، أن يبطل الاحتمال الثانى المنسوب إلى النظام . ثم جاء السكاكيتي^(٣) ، المتوفى عام ٦٧٥ هـ ، فبين التقسيم الرابعى ، ونسب للنظام ما نسبته إليه الطوسى والرازى ، ووافق الطوسى في أن ابن سينا كان يقصد إلى إبطال مذهب النظام .

ونسج الأبيجي^(٤) ، المتوفى عام ٧٥٦ هـ ، على هذا المنوال ؛ وأغلب الظن أنه معتمد على الرازى .

(١) المباحث المشرقية ، مخطوط برلين or. Quarto ص ٢٤٥ و — ط .

(٢) شرح الأشارات ، مخطوط باريس رقم ٢٣٦٦ ص ١٠ و .

(٣) مفصل المحصل ، مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ٢٤٥ و — ط :

(٤) كتاب المواقف ، ط . استانبول ص ٣٥٦ .

وجاء الجرجاني (المتوفى عام ٨١٦ هـ) ، فوافق الإيجي على رأيه « وقال في شرح
المواقف ما يؤيد كلام الإيجي فيما ذهب إليه .

وأخيراً جاء صدر الدين الشيرازي^(١) ، المتوفى عام ١٠٥٠ هـ « فنسب للنظام ما نسبته إليه
هؤلاء الذين سبقوه ، وزاد بأن قال : « فصل في ذكر ما يختص بأبطال مذهب النظام المعتزلى :
إعلم أنه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية ، إلا أنه وغيره من المعتزلة
لا يفرقون بين القوة والفعل ، فيأخذ هو تلك الأقسام حاصلة بالفعل » ، ولكن الشيرازي
يسىء فهم مذهب النظام ، فيقول مثلاً في كلامه عن انقسام الجسم : « فمن قائل بأنه
مركب من ذوات أوضاع جوهرية غير منقسمة أصلاً وهما ولا فرضاً ولا قطعاً ولا كسراً ،
وهؤلاء أيضاً تشعبوا : إلى قائل بعدم تنهى الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة «
وهو النظام من المعتزلة وأصحابه » ؛ والظاهر أن خطأ الشيرازي هو خطأ أسلافه حين ظنوا
أن القول باحتمال انقسام الجوهر الفرد إلى أقسام لا نهاية لها ، هو قول بوجود جواهر فردة
بالفعل لا نهاية لها ؛ وهو غير صحيح ، لأن النظام أنكر الجوهر الفرد الذى لا ينقسم سواء
أ كان متناهى العدد أم غير متناهى العدد .

بعد هذا فلنذكر الملاحظات التى نستطيع استخلاصها من النظر فى هذه المصادر .

نلاحظ أولاً أن المصادر الأولى « وهى المتقدمين » لا تنسب للنظام القول بوجود أجزاء
بالفعل لا نهاية لها « ولا تدل بصريح النص على بيان مختلف الاحتمالات فى تقسيم الجسم ؛
وكل ما تقوله عن النظام أنه أنكر الجزء الذى لا يتجزأ ، وأنه فى ذلك وافق الفلاسفة .

ونلاحظ أن عبارات المتقدمين كالتخياط والأشعرى وابن حزم هى أقرب للدلالة على أن
القسمة عند النظام هى قسمة بالقوة بدليل استعمال عبارات : الوهم والقلب والاحتمال .

كذلك نجد أن ابن الراوندى لم يطعن على النظام إلا لقوله بعدم تنهى التجزؤ « ولم
يذكر شيئاً عن قول النظام بالطفرة « ولا هو أحوج الخياط إلى الكلام فيها ؛ ويظهر أن
ذلك لأن الخياط وابن الراوندى كانا يعرفان أن النظام يقصد أن الجسم يحتمل التجزؤ بلا
نهاية ، لا أن فيه أجزاء لا نهاية لها موجودة بالفعل ؛ ثم إن ابن حزم فى دفاعه عما قرره من

(١) الأسفار الأربعة ج ١ ص ٤٣٦ من طبعة طهران ، ١٢٨٢ هـ .

مذهب النظام ومن يحسن القول من الأوائل يصريح بعبارة لا تحتل الشك ولا اللبس أن الجسم ليس فيه أجزاء بالفعل بل هو يحتمل التجزؤ ويقبله أبداً .
ونلاحظ أخيراً أن المصادر المتأخرة هي التي أفحمت اسم النظام وفرضت عليه مذهباً ؛ ثم انتقلت الرواية على صورة ثابتة مدة تزيد على أربعة قرون من عهد فخر الدين الرازي إلى عهد صدر الدين الشيرازي .

والباحث أميل إلى توثيق المصادر الأولى والاعتماد عليها ؛ أما مصادر المتأخرين فإن بعضها يأخذ عن بعض بصورة واضحة ؛ هذا إلى أنها قد ظهرت بعد استقرار المذاهب الفلسفية عند المسلمين وبعد التمييز التام بين مختلف الاحتمالات ، فهي لا تظهر مذاهب القدماء إلا مصورة بحالة التفكير الفلسفي في العصور التي كتبت فيها . لذلك أرى أن المصادر الأولى أوثق حجة وأجدر أن نعرفنا مذهب النظام على حقيقته .

والآن فما هو الحكم الأخير ؟ يقول الدكتور بينيس (Pines)^(١) بعد كلامه في المسألة وذكر المصادر المتقدمة : « يكاد يكون من غير الممكن أن نعرف رأى النظام على حقيقته بالاستناد إلى هذه المعلومات التي انتهت إلينا ؛ على أن مذهبه في الطفرة^(٢) وإجابته عن السؤال في أمر [انقسام] الخردلة والجليل تجعلنا نفترض أنه لم يكن بين يديه ما أجاب به الفلاسفة للخروج من المأزق ، حين قالوا أن عدم التناهي في الانقسام إنما هو بالقوة . والأشبه أن آراء النظام لم تكن محدّدة في هذا الموضوع ، لكنها اتخذت الصيغ المعروفة عند المتأخرين » .
ولكن المتقدمين يذكرون أن النظام وافق الفلاسفة في إنكار الجزء ، ومذهب هؤلاء الفلاسفة هو إنكار الجزء والقول بأن الجسم ينقسم بالقوة إلى غير نهاية .

ثم إنه يحكى عن النظام ما يدل صراحة على أنه كان يعرف القسمة الوهمية ، بل هو ذكرها في كتابه : « الجزء » . ومع أنه لم يكن البحث صريحاً فيما يظهر في مسألة القسمة ، أمى بالفعل أم بالقوة ، فإن كلام النظام يتضمن صراحة جواز الانقسام واحتمال التجزؤ إلى غير نهاية في القلب والوهم ؛ وهذا يقابل الحس والوقع ؛ ومعنى القسمة بالوهم هو معنى القسمة

(١) مذهب الذرة ص ١٢ — ١٣ هامش .

(٢) انظر الكلام عن الطفرة فيما يلي « وتأكد النظام وجوب انقسام الجسم إلى ما لا نهاية له » سواء أكان كبيراً أم صغيراً .

بالقوة ؛ كما عند المتكلمين والفلاسفة ؛ فقول الدكتور بينيس إن مذهب النظام غير مُعَيَّن صحيحٌ ، إذا جعلنا الشأن للألفاظ والاصطلاحات ، بحيث نحكم على وجود الفكرة إذا استعمل صاحبها الاصطلاح الفلسفي المقابل لها بشكل صريح ؛ ولكن ينبغي ألا نجعل للعبارة كل هذا الشأن . ولذلك فإني أميل إلى أن النظام كان يقصد الانقسام بالقوة والإمكان ؛ وإن كان لم يتعرض إلى التدقيق في التفرقة بين مختلف أنواع الانقسام كما فعل المؤلفون المتأخرون .

ونستطيع أن نتساءل لماذا أنكر النظام الجزء الذي لا يتجزأ ؟ أغلب الظن أنه فعل ذلك ميلاً إلى الفلاسفة ومسايرةً لنزعة الحسية ؛ ذلك أن من المتكلمين ، كما يحكى النظام نفسه ، من قال إن الجزء الذي لا يتجزأ ، شيء ليس له طول ولا عرض ولا عمق ، ولا يسكن ولا يتحرك ؛ ومنهم من لم يجوز عليه اللون والطعم والرائحة كأبي الهذيل^(١) ؛ وإذن فقد أصبح الجزء شيئاً روحياً معنوياً ؛ وهذا ما تأباه نزعة النظام الحسية ، وهو الذي جعل الروح جسماً ، ولم يستطع أن يتصور أشياء بريئة عن المادة ، كما تقدم القول .

يقول البغدادي^(٢) إن النظام أخذ نفي الجزء عن هشام بن الحكم وعن ملحدة الفلاسفة ؛ ويقول الشهرستاني^(٣) إن النظام وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ؛ ويقرب ابن حزم مذهب النظام بمذهب من يحسن القول من الأوائل .

وأياً ما كان فالنظام يخالف جمهور المتكلمين الذين ربما يكونون قد تأثروا في أمر الجزء بمذهب ديمقريط أو غيره ؛ وإذا صح ما رجَّحته من أن انقسام الجسم إلى غير نهاية هو عند النظام بالقوة فهو يوافق مذهب أرسطو ؛ والظاهر أن النظام كان أعلى كبراً من سائر معاصريه في تقرير مذاهب الفلاسفة ، كما قال الشهرستاني^(٤) ؛ فقد استطاع من دونهم أن ينفذ إلى فهم مذهب أرسطو .

ولم يسلم مذهب النظام في الجزء من قوم يسيئون فهمه ويلزمونه عليه إزاعاتٍ مكفَّرة ؛ وهذا ما فعله البغدادي^(٥) ، حيث يقول مستنداً إلى طعون ابن الراوندي : « والفضيحة العاشرة من فضائحه قوله بانقسام كل جزء لا إلى نهاية ؛ وفي ضمن هذا القول إحالة كون

(١) مقالات ص ٣١٥ و ٣١٦ . (٢) فرق ص ١١٤ . (٣) ملل ص ٣٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٨ . (٥) فرق ص ١٢٣ .

الله تعالى محيطاً بأجزاء العالم عالمًا بها ، وذلك قوله تعالى : « وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا »^(١) .
أفيريد البغدادى أو غيره ممن يسوق هذا الدليل أن يقولوا إن علم الله متناهٍ ؟ وما المانع عند العقل أن يكون علم الله ، وهو غير متناهٍ ، محيطاً بما لا يتناهى ، لولا أن الإنسان المتناهى لا يستطيع تصوّر اللامتناهى وأحكامه ؟

والبغدادى يفصل اعتراضه « ويتخيل معارضة من جانب النظام » ويحاول أن يدحض مذهبه بدليل ضعيف فيقول^(٢) : فأما إثبات الجوهر جزءاً لا يتجزأ فعليه جمهور المسلمين غير النظام ؛ فإنه زعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد ، وبه قال أكثر الفلاسفة ؛ ولو كان كما قاله لم يكن الجبل أعظم من الخردلة ، إذا لم يكن لأجزاء كل منهما نهاية ؛ لأن ما لا نهاية له في الوجود لا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود . فإن عارضونا على هذا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ، وقالوا : لا نهاية لكل واحد منها ، ومعلوماته مع ذلك أكثر من مقدوراته ، لأن كل مقدور له معلوم له « وذاته معلوم له غير مقدور » قيل : ما وجد من معلوماته أكثر مما وجد من مقدوراته ، وكلاهما في الوجود محصور عنده ، وأما الذى لم يوجد من معلوماته فلا يُقال فيها إن بعضها أكثر من بعض ، لأنها غير موجودة . وقيل للنظام : إن كنت مُقرّاً بالقرآن ففيه قوله : « وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا » ، ولو لم تكن أجزاء كل جنس من الخلق محصورة عنده ما أحصاها عدداً .

وبما لا مرأى فيه أن البغدادى يطعن في غير مطعن ، فالنظام لم يذهب إلى وجود أجزاء لا نهاية لها بالفعل ؛ وقد رجحت ذلك مستنداً إلى النصوص ؛ بل هو قد ذهب إلى أن

(١) هذا الدليل يذكر لأبى الهذيل العلاف « كما يؤخذ من كتاب الانتصار للخطاط (ص ١٠) ؛ ولكن يغلب أن البغدادى أخذَه عن الأشعري « فهو يقول في « رسالة في استحسان الحوض في الكلام » (طبعة حيدر آباد ١٣٢٣ هـ ص ٦ و ٧) : « وأما الأصل بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم فقوله عز وجل : وكل شيء أحصيناه في إمام مبين ؛ ومحال إحصاء ما لا نهاية له » ؛ بل يحاول الأشعري أن يستعين بنصوص الحديث على وجوب الانتهاء في القسمة إلى شيء لا ينقسم ، فيقول : « وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولاً » وردّهم على الدهرية أنه لا حركة إلا وقبلها حركة والكلام على من قال : ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية » فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال : لا عدوى ولا طيرة : فقال أعرابي : فما الأبل ؟ كأنها الظباء ، تدخل في الأبل الجربى ، فتجرب ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : فمن أعدى الأول ؟ فسكت الأعرابي ؛ لما أفهمه بالحجة المقولة .

(٢) أصول الدين ص ٣٦ .

الجسم يجوز أن يقبل الانقسام إلى غير حدٍّ ؛ وما أجاب به ابن حزم دفاعا عن رأى النظام ومن يُحسن القول من الأوائل أن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فهو يعلم أجزاء الخردلة والجليل ، بعد أن يُجَزَّأ ؛ لأنهما قبل التجزئة ليس لهما أجزاء ؛ فهو يعلمها متجزئتين ومحتملتين للتجزئة قبل أن يُجَزَّأ . ومثل من يسأل : هل يعلم الله كل أجزاء الجليل قبل التجزؤ ؟ كمثل من يقول : هل يعلم الله كل أولاد العقيم أو عدد شعر لحية الأحلس ؟ يعنى أن الأشياء ليس لها أجزاء بالفعل « بل تقبل التجزئة »^(١) ؛ وقد يكون كلام ابن حزم هذا ردًّا على كلام البغدادي وما وجَّه البغدادي وغيره من القائلين بالجوهر الفرد ، للنظام من مطاعن . على أن النظام قد أبطل مذاهب المانوية حين زعموا أن الهُمامة ، وهي روح الظلمة ، قطعت بلادها « ووافت بلادَ النور » مع قولهم إن بلادها لا تنهاى فى المساحة والذَّرْع ، بقوله : إن كانت بلادها لا تنهاى ، فَتَقْطَع ما لا يتناهى مستحيل ؛ لأن المقطوع مفروغ منه ، والفراغ من الشيء يدل على نهايته . وإن كانت تنهاى انتقض قولُ المنانية^(٢) . وقال المنانية بتناهى النور والظلمة من جهة ملاقاته أحدهما للآخر ؛ فألزمهم النظام القولُ بتناهيهما من سائر الجهات . يقول البغدادي بعد الكلام عما كان بين النظام والمناوية : « ففلا استدل بتناهى كل جسم من جميع جهات أطرافه على تنهاى أجزائه فى الوسط ؟ وإذا كان تنهاى الجسم من جهاته الست لا يدل على تنهايه فى الوسط ، لم ينفصل من الثنوية إذا قالوا إن تنهاى كل واحد من النور والظلمة من جهة الملاقاة لا يدل على تناهيهما من سائر الجهات »^(٣) .

حسب ابن الراوندى والبغدادي أن النظام يناقض نفسه ، وزعموا أن برهانه على المانوية ينقض قوله بأن الجسم لا يتناهى فى التجزؤ ؛ ولكن الفرق واضح : فالنظام يذهب إلى أن قِطْع ما لا يتناهى فى المساحة مستحيل ، وهذا صحيح . أمَّا ما يتناهى فى المساحة والذَّرْع فهو وإن كان لا يتناهى انقسامه ، يجوز أن يُقْطَع من غير أن يماسَّ القاطعُ جميع أجزائه ، أى بالظفر ؛ وإنما اعترض المعارضون على النظام لأنهم يحسبون أنه يذهب إلى أن الأجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ موجودة بالفعل ولا نهاية لها ، وإلى أن المتحرك لا بد أن يماس كل جزء من أجزاء الجسم الذى يتحرك عليه ؛ وهو خلاف مذهب النظام .

(١) الفصل ج = ص ٦٢ .

(٢) الانتصار ص ٣٢ . (٣) الفرق بين الفرق ص ١٢٤ .

وسنفضل هذا عند الكلام على الطفرة .

الطفرة :

كان ما ذهب إليه النظام من إنكار الجزء الذي لا يتجزأ والقول بأن كل جزء فهو يتجزأ أبداً ، سببا في مناظرات كثيرة بين النظام ومعاصريه ، وبين أصحاب النظام وخصومهم من بعد ^(١) . ومن المذاهب التي تكونت بسبب هذه المناظرات القول بالطفرة .

« زعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير في المكان الثالث ، ولم يمر بالثاني » على جهة الطفرة ، واعتلّ في ذلك بأشياء منها الدوامة يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الخرز أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها ، قال : وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذي ماقبلها ^(٢) . »

والظاهر أن النظام هو مبتكر هذه المقالة حقيقة ، لكثرة ما قام بين النظام وخصومه من مناظرات ، ولكثرة ما ألف في تكفيره من الكتب لإنكاره الجزء الذي لا يتجزأ .

يقول البغدادي إن النظام أخذ عن هشام ، وعن ملحدة الفلاسفة ، قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله ^(٣) .

قال النظام إن الجسم يحتمل التجزئة أبداً ، فسأله خصومه : كيف تُقطع المسافة ؟ فأجاب بأن القطع لا يتحتم فيه أن يماس القاطع جميع أجزاء المقطوع ، بل يحاذي بعضها ويماسه ، ويظهر على البعض . ومما يدل على طريقة تفكير هؤلاء القوم أمثلة كثيرة يحسن أن أذكر بعضها .

(١) ذكر صدر الدين الشيرازي في الأسفار الأربعة (ج ١ ص ٤٣٥) « ونقل في التاريخ أنه وقعت مناظرة في مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من أصحاب تناهي الأجزاء وأصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره » فالزم أصحاب التناهي أصحاب النظام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم ألا تقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه ، لأنه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز جزء آخر ، وانتقال جزء غيره إلى حيزه ؛ فإذا كانت الأجزاء غير متناهية ، كان زمان القطع غير متناه ، فارتكبوها في الجواب القول بالطفرة ؛ ثم ألزموهم أيضا أن كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهي من الأجزاء يستلزم أن يكون حجمة غير متناه ، فالتزموا داخل الأجزاء ؛ ثم إن أصحاب النظام ألزموا أصحاب تناهي الأجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرمح عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحداً لكون القريب أجلاً من البعيد ، والتزموا أن البطيء يسكن في بعض أزمنة حركة السريع ، ولا يكون ذلك إلا بتفكك أجزاء الرمح عند حركتها على مثل دوائر دقيقة بعضها فوق بعض ؛ وشنت كل طائفة على الأخرى واستمر التشنيع عليهما بالظفر والنفكليك .

(٢) مقالات ص ٣٢١ . (٣) فرق ص ١١٣ - و ١٢٤ .

حكى ابن المرتضى^(١) أن النظام : « ناظر أبا الهذيل في الجزء فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنعل ، (يصحها جولد تريهر ، والحبل ، ولعلها والبقل) ، وهو أول من استنبطه ؛ فتحير النظام ! فلما جنَّ عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل ، وإذا النظام قائم ، ورجله في الماء ، يتفكر ، فقال : يا إبراهيم ! هذا حال من ناطح الكباش » فقال : يا أبا الهذيل ! قد جئتكَ بالقاطع ، إنه يطفر بعضاً ويقطع بعضاً ، فقال أبو الهذيل : ما يُقطع كيف يُقطع ؟ .
ويوضح مسألة الذرة والبقل ما حكاه الإسفرايني^(٢) ، فهو يقول في كلامه عن النظام : « وكلُّه أبو الهذيل في هذه المسألة فقال : لو كان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبَّت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها ، فقال إنها تطفر بعضاً وتقطع بعضاً » .

ويذكر الشهرستاني مثل ذلك فيقول^(٣) : « وافق (النظام) الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة ، لما ألزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعتُ ما لا يتناهى ؛ وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ قال : يُقطع بعضها بالمشى وبعضها بالطفرة ؛ وشبه ذلك بحبل شدَّ على خشبة معترضة وسط البئر ، طوله خمسون ذراعاً ، وعليه دلو معلق وحبل طوله خمسون ذراعاً علَّق عليه معلق ، فيجَرُّ به الحبلُ المتوسط ، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر ، وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد ، وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة^(٤) » .

على أن القول بالطفرة قد يبدو لأول وهلة أنه يخالف لما قرَّره من قبل في أمر التجزؤ ، وأنه عند النظام بالقوة والاحتمال لا بالفعل ؛ فلماذا كلَّف النظام نفسه القول بالطفرة ؟ ولماذا لم يُجب بأن الأجزاء ليست بالفعل ؟ أرجح أن القول بالطفرة لم يكن إلا مذهباً أدَّى إليه الجدل ، ولم يكن مقصوداً لذاته ، وفي الجدل والمناظرة والانتصار للرأى كثيراً ما يلجأ الإنسان إلى افتراضات جدلية .

على أن النظام كان مضطراً لأن يجيب هذه الإجابة بحكم ما يقتضيه مذهب خصومه ؛

(١) ذكر المعتزلة ص ٢٩ . (٢) التبصير في الدين مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٨٢ .

(٣) ملل ص ٣٨ — ٣٩ .

(٤) تجد هذا المثال أوضح وأوفى بيانا في مفصل المحصل لنجم الدين السكاكبي مخطوط باريس

ص ١٠٥ ظ — ١٠٦ و .

فهم يقولون إن الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ موجودة فيه بالفعل ؛ فالجسم المتحرك لا يصل في رأيهم إلى جزء إلا بعد مروره على الذى قبله ؛ ولكن النظام يخالفهم في تجويز انقسام هذه الأجزاء المزعومة إلى غير نهاية ، ولا يرى ضرورة عقلية لأن يماس المتحرك كل أجزاء الجسم الذى يتحرك عليه ، فقال بأن الجسم المتحرك يمر بجزء من غير أن يكون قد حاذى ما قبله .

على أن مسألة الطفرة هى فى الحقيقة ناشئة عن وهم أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ ؛ فهم إذ يجزئون كل شئ إلى أجزاء « يحتتمون أن يمر المتحرك بها تباعا ، ولكن فلنفرض أن جسما يتحرك فى الفضاء فماذا يحاذى ؟ هل سيتوهم أصحاب الجزء فى الفضاء أجزاء لا تتجزأ لا بد أن يحاذيها الجسم المتحرك ؟ بل لو تحرك جزء واحد لا يتجزأ فى الفضاء فهل يحاذى شيئا ؟ الحقيقة أن إيجاب مماسة القاطع لأجزاء ما يقطعه مسألة منشؤها الوهم .

ثم إن النظام يقول بأن الجسم يخلق فى كل وقت ، وهو إذا تحرك يخلق أيضاً فى كل وقت ؛ ولما كانت الحركة عند النظام عرضاً لا يبقى زمانين فأجزاؤها لا يرتبط بعضها ببعض ؛ والله قد يخلق الجسم فى مكان ثم يخلقه فى اللحظة التالية فى المكان العاشر . فالظاهر أن الأساس الذى يقوم عليه رأى النظام هو أن الجسم لا وجود له بذاته ، بل يخلق الله له باستمرار ؛ وعلى هذا فإن أحوال الجسم لا يرتبط بعضها ببعض ، ولا يبنى بعضها على بعض ؛ فلا يتحتم أن يخضع فى حركته لقانون ، ولا فى ماهيته أو بقية أحواله .

وأياً ما كان فإنى لا أرى فى منشأ القول بالطفرة إلا أنه كان إجابة على اعتراضات من جانب الخصوم أو من جانب بعض الفلاسفة ، وإن كان يمكن أن نجد له صلة بآراء أخرى للنظام .

الحركة :

يقول النظام إن الأجسام كلها متحركة ، وليس السكون إلا اصطلاحاً لغوياً ؛ بل إن العالم عنده خلق متحركاً ؛ وكان يُحتمل أن يكون الجسم متحركاً لا فى شئ ولا إلى شئ . فالحركة تستلزم القول بوجود المكان والغاية ؛ ويخالف النظام برأيه هذا فى الحركة معمر بن عبيد الذى أنكر الحركة ، وقال : إن الأجسام كلها ساكنة فى الحقيقة . وليست الحركة إلا اصطلاحاً لغوياً . وقال إن الجسم خلق ساكناً واحتج بأن قال : وجدنا الجسم ساكناً

فى المكان الأول ساكنًا فى المكان الثانى وهكذا أبداً ، فعلمنا أن كل ذلك سكون^(١) .
ويفال النظام أيضاً أبا بكر بن كيسان الأصم الذى أنكر الحركة والسكون معاً ، وقال :
إنما فوجد ساكن ومتحرك فقط .

فقسف النظام الحركة قسمفن : حركة نُقْلَةً عن المكان ، وحركة اعتماد فى المكان^(٢)
أما حركة النُقْلَة فأمرها واضح ؛ وأما حركة الاعتماد فهى التى تحتاج إلى ففان .
فقول النظام إن السكون حركة اعتماد^(٣) ، وحكى عنه الأشعرى أنه قال : « إن
الحركات هى الكون لا ففر ذلك » وأنه قال : « لا أدرى ما السكون إلا أن ففكون ففنى
كان الجسم فى المكان وقتفن أى تحرك ففبه وقتفن »^(٤) .

وكان فقول : « أفاعفل الإنسان كلها حركات ، وهى أعراض ؛ وإنما ففقال سكون فى
اللغة ، إذا اعتمد الجسم فى المكان وقتفن ففل سكن فى المكان ، لا أن السكون معنى ففر
اعتماده ، وزعم أن الاعتمادات والأكوان هى الحركات وزعم أن الحركات
كلها فففس واحد^(٥) » ، وفقول : « سكون الإنسان فى المكان إنما معناه أنه كان ففبه وقتفن
أى تحرك ففبه وقتفن^(٦) » ، وقال : « معنى الحركة معنى الكون ، والحركات كلها اعتمادات
ومنها انتقال ، ومنها ما ففس بانتقال وزعم أن الجسم إذا تحرك من مكان
إلى مكان ، فالحركة تحدث فى الأول ، وهى اعتماداته التى فوجب الكون فى الثانى ، وأن
الكون فى الثانى هو حركة الجسم فى الثانى^(٧) » . وفقول الشهرستانى بعد حكاففه قول
النظام بأن أفعال الإنسان كلها حركات وأن السكون حركة اعتماد ، وأن العلوم والأرادات
حركات للففس : « ولم ففرد بهذه الحركة حركة النُقْلَة ، وإنما الحركة عنده مبدأ فففر ما ،
كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات فى الكفف والكم والوضع والأفن ومتى إلى
أخواتها^(٨) » .

والذى ففجب أن ففوضه هنا هو المقصود بحركة الاعتماد ثم المقصود بالكون . وففلاحظ

(١) الفصل ج ٥ من ٣٥ . (٢) مقالات الإسلامفن من ٣٢٤ — ٣٤٧ .

(٣) الملل من ٣٧ والففر بفن الففر من ١٢١ . (٤) المقالات ٣٢٤ — ٣٢٥ .

(٥) المقالات ٣٤٦ — ٣٤٧ . (٦) المقالات ٤٠٣ — ٤٠٤ و ٣٥١ .

(٧) مقالات ٣٥٤ . (٨) . ملل ٣٨ .

أن كلمة الاعتقاد تُذكر عند الأشعرى في المقالات ، وعند الجاحظ في كتاب الحيوان وفيها لدينا من رسائله ، وعند الخياط في الانتصار^(١) بمعنى الاعتقاد على شيء في الاستدلال ، وبمعنى القصد إلى الشيء ، وبمعنى الانتكاء والدفع الشديد ؛ وكذلك عند أبي رشيد النيسابوري في كتابه المسائل تُستعمل كلمة الاعتقاد ، إلى جانب معاني أخرى سنذكرها بعد ، بمعنى الضغط والانتكاء والدفع ؛ والواقع أن المتقدمين من مؤرخي المقالات ذكروا حركة الاعتقاد من غير أن يبينوا المعنى الذي يقصده النظام منها ، والظاهر أنه لم يتضح لهم ، كما يقول هوروقز ؛ فابن حزم مثلاً يقول بعد بيان مختلف المذاهب في الحركة : « وأما من قال إن السكون حركة اعتقاد فاحتجاج لا يُقبل » فلا وجه للاشتغال به^(٢) ؛ ولم يزد الشهرستاني على ما ذكرناه له ، وهو أن الحركة عند النظام ليست حركة نُقْلة فحسب ، بل هي مبدأ تغيرٌ ما . ولم أجد بياناً عند المتقدمين لمعنى حركة الاعتقاد أكثر من هذا ، ولم يذكرها ابن الراوندي في تشييعه على النظام . أما عند المتأخرين فلا اعتقاد معنى معروف . يقول ابن سينا^(٣) : « الاعتقاد والليل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمانعه عن الحركة إلى جهة ما » ؛ ويقول البيضاوي (المتوفى عام ٦٨٥ هـ) في طوابع الأنوار : « وأما الخفة والثقل فهما قوتان يُحسُّ من محلها بواسطة صاعدة أو هابطة ، ويسميهما المتكلمون اعتماداً والحكمة ميلاً طبيعياً ؛ وهو لا يوجد في الجسم المتمكن من حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة عنه وإليه^(٤) ؛ ويؤيد هذا الطوسي في تلخيص المحصل فيقول : « والثقل والخفة لم يذهب أحد إلى أنهما ليسا بزائدين على الحركة ، بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتماداً والحكمة ميلاً » ؛ وهو يكرر هذا المعنى ويستدل على أن الحركة مع الاعتقاد أو الليل تقتضي زماناً أقل^(٥) .

(١) مقالات الإسلاميين ص ٢٣ و ٢٢٦ و ٢٢٧ ؛ الانتصار ص ٧٤ و ٨٣ و ٨٨ و ٩٥ ؛ كتاب الحيوان ج ٤ ص ٣٢ و ٣٩ و ٤٩ و ١٠٤ ؛ ج ٥ ص ٧٨ و ١٢٢ و ١٢٥ و ١٥٩ ؛ ج ٦ ص ٩ ج ٧ ص ٣٧ ؛ ورسالة التريب والتدوير ص ٢٢٢ و ٢٢٥ ؛ وحجج النبوة ص ١٢٤ و ١٤٧ ؛ ورسالة الأمانة ص ٢٠٢ ؛ ورسالة بني أمية ص ٢٩٣ .

(٢) فصل ج ٥ ص ٣٦ .

(٣) رسالة الحدود ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعات طبع القسطنطينية عام

١٢٩٨ هـ ص ٦٥ . (٤) طوابع الأنوار طبعة مصر ص ٢٨ .

(٥) تلخيص المحصل طبعة مصر سنة ١٣٢٣ هـ ص ٦٥ . قارن ص ٦٥ — ٦٦ و ٩٦ .

ويقول ابن المرتضى^(١) إن الاعتقاد « هو المعنى الذى يوجب أن يدافع الجسمُ فى أحد الجهات ».

ونجد أن الاعتقاد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء فى كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى^(٢) ، وكذلك فى كتاب التعريفات للجرجانى عند كلامه عن الميل ، وفى كتاب دستور العلماء للقاضى عبد النبي بن عبد الرسول الأحمـد نكرى (ج ٣ ص ٣٩٢) .
ولعل أطول بيان وأوفاه للاعتقاد هو ما ذكره الأيـمـجـى^(٣) فى المواقف ؛ فقد تناول أنواعه وأحكامه عند الحكماء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ؛ ولكنه لم يذكر شيئاً عن النظام وإنما خص بالعناية آراء الجبائى وابنه أبى هاشم . والاعتقاد الذى يتكلم عنه الأيـمـجـى واضح لا شبهة فيه ، فهو المعروف بالميل الطبيعى . والظاهر أن مباحث الاعتقاد بمعنى الميل عند الحكماء لم تكن موجودة بشكل صريح ناضج فى عصر النظام ؛ وإذا صح كلام الأيـمـجـى فيما يتعلق بالجبائى وأبى هاشم فإن مباحث الاعتقاد لم تكن قد ظهرت تماماً إلا فى أواخر القرن الثالث الهجرى .

هل كان يقصد النظام من الاعتقاد ما يوجب فى الجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة إلى حيزه الطبيعى ؟ هذا جائز فى ذاته ، خصوصاً إذا عرفنا أن النظام يقول : إن كل جسم يطلب تِلَادَه ، ولا يُقيم إلا فى جوهره ، وإن من طبيعة الشكل الاتصال بشكله ، وإن من الأجسام ما يصعد فى الهواء كالنور والضياء واللهب ، ومنها ما ينزل فى الهواء كالماء والحجارة ، « والهواء ليس بالجسم الصِّقَّاد ولا الجسم النَّزَّال » ولكنه تُعرَف به المنازل والمصاعد^(٤) ؛ ولكن ذلك لا يكفي وحده فى تفسير ما يحكيه الأشعرى عن النظام من أنه لا سكون ، وأن السكون حركة . وإنكار النظام للسكون هو إنكار مطلق ؛ فمثلاً لو وُجد شيء على الأرض ساكناً فهو عند النظام متحرك حركة اعتقاد ، فما نوع هذه الحركة ؟ أهى مدافعة

(١) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، مخطوط برلين 230 Glaser ص ٣٢ ظ ؛ وذكر ذلك « شَرِيْنِسَر » Martin Schreiner فى بحثه Studien über Jeschua ben Jehuda, Berlin, 1900, S. 44.

(٢) ج ٢ ص ٩٥٧ ، ص ١٣٤٦ — ١٣٤٧ طبعة كلكتا ١٨٦٢ م .

(٣) شرح المواقف طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ ص ٢٤١ — ٢٥٣ .

(٤) الحيوان ج ٥ ص ١٥ ؛ والانتصار ص ٣٧ — ٣٨ و ٣٩ — ٤٠ و ٤٤ — ٤٥ .

لما يعوقه عن بلوغ جهة معينة ، مثل مركز الأرض مثلاً ؟ ولو كان الجسم في مكانه الطبيعي فالفهم من كلام النظام أنه متحرك ؛ أم هل يقصد النظام أن في جميع الأشياء حركة باطنة هي نوع ما من التغير لا ندرکه « فنحسبه سكوناً ؟ لم يُرَوَّ عن النظام شيء يشفي نفس الباحث ، ولو كان قال شيئاً من هذا وربما وصلنا في جملة ما حكاه بعض المتقدمين .

على أننا نجد فيما بين أيدينا من كتب المتكلمين الأولين أن الاعتماد بمعنى الميل الطبيعي ظهر بصورة قاطعة في أوائل القرن الخامس الهجري ، ومن أمثلة ذلك ما نجده في كتاب المسائل لأبي رشيد النيسابوري وفي كتاب التمهيد للبلاقاني وفي المجموع من المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار^(١) .

أما معنى الكَوْن فلا نجد له بياناً مفصلاً إلا عند المتأخرين ، وأوفى بيان للأَكْوَان ، فيما أعلم ، هو ما ذكره الأيجي أيضاً^(٢) ، فهو يقول : إن المتكلمين أنكروا سائر المقولات النسبية ، ولكنهم اعترفوا بالأَيْن ، وسموه الكَوْن ؛ وإن قوماً من المتكلمين زعموا أن حصول الجوهر في الحيز معلَّلٌ بصفة قائمة في الجوهر ، فسموا الحصول في الحيز بالكائنية ، والصفة التي هي علة بالكَوْن . ويقول السيد الجرجاني إن الجمهور من المتكلمين على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر ، فهناك شيان : ذات الجوهر ، والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكَوْن ؛ ثم يقول الأيجي إن أنواع الكَوْن أربعة . « لأن حصوله (أى الجوهر) في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً ؛ والثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون ، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة ؛ فالسكون حصول ثانٍ في حيز أول ، والحركة حصول أول في حيز ثانٍ » ؛ وثمَّ اعتراض أشار إليه الأيجي ، وهو حصول الجسم في أول زمان حدوثه ، فهو كَوْنٌ غير مسبوق بكون آخر لا في

(١) جاء في كتاب المسائل : « مسألة في علة سكون الأرض : ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الأرض يجوز أن يقال فيها إنها سكنت ، لأن الله تعالى أسكنها حالا بعد حال ، ويجوز أن يقال إن النصف التحتاني منها يختص باعتماد مُعَدِّها والنصف القواني يختص باعتماد سُفْلها ، وتكافؤ الاعتمادان ، ولذلك وقعت » (M. Schreiner, Studien..., S. 52) . وانظر أيضاً مواطن كثيرة من كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين « نشره بيرام (Biram) بليدن ؛ وانظر التمهيد للبلاقاني ، مخطوط باريس ، رقم ٦٠٩ ص ١١ و١٢ ؛ وأيضاً مجموع ابن متويه من كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ، مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٥١ .

(٢) كتاب المواقف ص ٣١٦ - ٣٢٤ .

ذلك الحيز الذي حصل فيه الجسم ولا في حيز آخر ؛ وهنا اختلف المتكلمون ؛ فأما معمر بن عباد وأبو هاشم وأتباعهما فقد قالوا إن الكون في أول الحدوث سكون ؛ وقال النظام وأتباعه إن الكون في أول الحدوث حركة وإن العالم خلق متحركاً حركة اعتقاد^(١) ؛ وذهب أبو الهذيل إلى أن الجسم في أول الحدوث لا ساكن ولا متحرك .

والذي أميل إليه بعد هذا البيان هو أنه قد يجوز أن الكون عند المتكلمين الأولين معناه حدوث الشيء ووجوده في أول حدوثه ، وفي أول مكان وجوده^(٢) . ثم حاول المتأخرون أن يبينوا أحوال الجسم بالنسبة للمكان فوصلوا إلى حصر هذه الأحوال فيما سموه الأكوان الأربعة ، واختلفوا في غيرها ، أيعتبر كوناً أم لا كالماسة .

ونجد ما يؤيد هذا في حكاية الأبيحي لاختلاف المتكلمين في الكون بمعنى حصول الشيء في أول زمان حدوثه وفي تمييز فخر الدين الرازي^(٣) بين ما يُسمَّى الكون في المكان ، والكون في الأعيان الذي هو الوجود . ونجد أيضاً بياناً للأكوان ذكره ابن متيويه في مجموعة المتنبس من المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار المعتزلي^(٤) في باب إثبات لا كون : « فأما ما يُنبى عن هذا المعنى الذي نريد إثباته فهو قولنا « كَوْن » ، وفائدته ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة ، ثم الأسامي تختلف عليه ، والكل في العائدة ترجع إلى هذا القبيل ، فتارة نسميه كَوْنًا مطلقاً إذا وُجد ابتداءً لا بَعْدَ غيره ؛ وليس هذا إلا في الوجود حال حدوث الجوهر ؛ ثم يصح أن يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعداً ؛ وتارة نسميه حركة ، إذا حدث عَقِيبَ ضِدِّه أو أوجب كَوْنَ الجسم كائناً في مكان بعد أن كان في غيره بلا فَصْل ؛ وتارة يُسمى بعضه مقارنة وقرراً إذا كان بقرب هذا الجوهر آخر على وجه الماسة بينهما ، وتارة يُسمى بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقاً ، إذا وُجد على البعد منه

(١) قارن أيضاً الأشعري ، مقالات ص ٣٢٥ ، ٣٥٠ - ٣٥١ ؛ والبحر الزخار ص ٢٧ .

(٢) ويستعمل القاسم بن إبراهيم الحديث مرادفاً للكون ، وقد توفي القاسم عام ٢٤٦ هـ انظر ص ١٤٩ مما يلي . ونجد في عناوين رسائل الكندي في الفلسفة الطبيعية أنه يستعمل لفظ الكون بمعنى الوجود والحدوث .

(٣) الباحث الشرقية ج ١ ص ٤٥٢ من طبعة حيدر آباد عام ١٣٤٣ هـ .

(٤) مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ١٩ .

جوهر آخر ؛ فهذه هي الأسماء التي تنطلق على هذا القبيل » ، ونلاحظ في هذا النص أن الاصطلاحات لم تستقر في الصورة المعروفة فيما بعد .

وعلى ضوء ما تقدم نريد أن نفسر ما حكاه الأشعري عن النظام من أن الحركات هي الأكوان ، وأن الاعتمادات هي الأكوان ، وأنه لا كَوْن إلا الحركة . ونلاحظ أن الكون يتصل عند المتكلمين الأولين بالخلق ، فعَمَّر ينكر الحركة ، ويقول إن السكون هو الكون لا غير ذلك ، وإن الجسم في حال خلق الله له ساكن . والنظام ينكر السكون ويقول إن الحركات هي الكون وإن الكون هو الحركة ، وإن الجسم في حال خلق الله له متحرك حركة اعتماد . أما أبو الهذيل العلاف فيقول إن الأجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة ، والحركة والسكون هما غير الكون ، والجسم في حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك .

والآن ما معنى ما حكى عن النظام من أن الجسم متحرك في حالة سكونه ؟ وما معنى أن السكون « يعني كان الشيء في المكان وَقْتَيْن ، أى تَحَرَّك فيه وقتين ؟ » .

يُحْكِي عن النظام أنه كان يقول إن الجسم في كل وقت يُحَلَق ؛ ولما كان الخلق يقترب عنده بحركة الاعتماد ، فالسكون قد يكون حركة بمعنى حركة خلق مستمر في كل وقت ؛ وقد يكون هناك شيء من الدلالة فيما نلاحظه في حكاية الأشعري ؛ فهو يذكر رأى النظام في أن الجسم يخلق متحركاً حركة اعتماد ، ويردّفه مباشرة بقوله : وقال بعض المتفلسفة : الجسم في حال ما خلقه الله سبحانه يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود ^(١) . وقد عوّدنا الأشعري أن يذكر بعد رأى المتكلمين ما يتصل به من آراء الفلاسفة ، كما فعل في كلامه عن النظام وأبي الهذيل في مواضع كثيرة من كتابه . وكذلك ابن حزم في كلامه عن الحركة والسكون عند النظام وغيره ينكر القول بأن السكون حركة اعتماد ، ويمضى في نقد مختلف الآراء ، ثم يقول : « ولا شك أن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلقه في زمان ومكان ؛ فإذا لا شك في ذلك ، فالجسم في أول حدوثه ساكن في المكان الذي خلقه الله تعالى فيه ، ولو طرفة عين ؛ ثم إما أن يتصل سكونه فيه فتطول إقامته فيه ، وإما

أن ينتقل عنه فيكون متحركاً عنه ؛ فإن قال قائل : بل هو متحرك لأنه خارج من العدم إلى الوجود ، قيل له : ههنا منك تسمية فاسدة ؛ لأن الحركة في اللغة « وهى التى يُتَكَلَّمُ عليها ، هى نُقْلَةٌ من مكان إلى مكان ؛ والعدم ليس مكاناً ، ولم يكن الخلق شيئاً قبل أن يخلقه الله تعالى ، فحال خلقه هى أول أحواله التى لم يكن هو قبلها ، فكيف أن يكون له حال قبلها ؛ فلم ينتقل أصلاً بل ابتداءً الله تعالى الآن » (٢) ؛ وقد عودنا ابن حزم أن يذكر آراء النظام ويتأثر بها أو يرد عليها فى كثير من الأحيان ، كما فعل فى أمر النفس والجزء الذى لا يتجزأ والخلق المستمر ؛ وربما تكون هناك علاقة بين القول بأن الخلق حركة خروج من العدم إلى الوجود وبين قول النظام بأن الجسم خلق متحركاً حركة اعتقاد ؛ وهذه العلاقة هى التى دعت ابن حزم إلى إنكار حركة الاعتماد والحركة من العدم إلى الوجود ؛ وقد يكونان فى ذهنه شيئاً واحداً .

وما هو معنى حركة الاعتماد بمعنى الحركة المصاحبة للوجود ؟ ربما تكون حركة قَصْدِ الموجود إلى مكانه لما فيه من خفة أو ثقل يوجب المدافعة ؛ وهى حركة تلازم الشيء بمجرد وجوده « أو ربما تكون حركته فى مكان حدوثه ، لأن الوجود بعد العدم طرؤه شيء لم يكن . ونستطيع تفسير حركة الجسم فى حال سكونه حركة اعتماد تفسيراً مستنداً إلى ربط آراء النظام بعضها ببعض ، كما فعلت ذلك مراراً ؛ فالنظام يقول بكون بعض الأشياء فى بعض ، وبأن العالم يتألف من أشياء متضادة « وأن أجزائه أيضاً تتألف من أركان مختلفة بطبيعتها ، وبعضها كامن فى بعض ؛ فالعود مثلاً يتألف من نار ورماد ودخان وماء ، وهذه الأشياء متضادة بطبيعتها ، والله يقهرها على غير طبيعتها ، ويرغمها على الاجتماع . ولما كان كل رُكن يطلب تِلَادَه ، كما يقول النظام ، وينزع نحو شكله ، فإن فى العود نوعاً من الاعتماد بمعنى أن كل ركن منه يحاول الحركة إلى جوهره ويدافع ما يمنعه من ذلك ؛ ودليل ذلك أنه بعد أن يحترق العود يتصل كل ركن بجوهره ؛ وتلك الحركة التى فى العود هى حركة اعتماد بمعنى ميل كل ركن إلى حيزه الطبيعى « وهى حركة موجود فى كل المركبات ؛ أما الشيء الذى ليس مركباً والذى يوجد فى مكانه الطبيعى فهو لا يخلو من حركة اعتماد تصاحب خلقه باستمرار فى كل وقت .

ولعل في هذا ما ينير معنى حركة الاعتماد عند النظام ، وإن كانت لا تزال غير واضحة تمام الوضوح .

وقد يكون في تقسيم النظام للحركة وفيما يقوله الشهرستاني عنه من أن الحركة عنده مبدأ تغير ما ، كما قالت الفلاسفة ، ما يدل على أنه يقصد بحركة الاعتماد ، إلى جانب حركة الخلق المستمر ، وحركة ميل الشيء إلى أصله ، كل تغير يحصل في الجسم ، وهو معتمد أى متكئ أو ثابت .

يقول شَرِيْزَه^(١) إن الاعتماد هو من غير شك ما يقابل το ιστασθαι عند أرسطو وهو (Physique, V. 6, 230 b.) إما كون الشيء في مكانه الطبيعي ، أو ما يحدث من سكونه بين الحركة القسرية والحركة الطبيعية .

أما هوروفتز فإنه يأتي إلى تحديد معنى آخر لحركة الاعتماد ، فهو يقول^(٢) : إن الاعتماد ليس إلا حركة التوتر (τονός) عند الرواقين . وهو توتر الجسم وحركة الروح من مركز الجسم إلى سطحه ومن سطحه إلى مركزه ، على نحو يحفظ أجزاء الجسم معا من جهة ، ويحفظ بعض الأجسام على مسافة معينة من البعض الآخر من جهة أخرى ؛ ومن العجيب أن هوروفتز يقول إن كلمة الاعتماد ترجمة موفقة لكلمة τονός من حيث اللفظ ، ويعتمد على نص للحسنى لا أراه ملائما للغرض الذى يستشهد به فيه^(٣) ، ويقول إن حركة الاعتماد هى مثل حركة التوتر (κίνησις τονική) وإن الحركة عند النظام معناها بقاء الجسم ؛ واستنبط أن الذى يحفظ الأجسام عند النظام هو التوتر ، وأن العجز هو ارتخاء التوتر ، ووجد أخيرا في قول الرواقين بأن القوة هى شدة التوتر ، وأن الضعف هو ارتخاء التوتر مما يؤيد دعواه .

ولا شك أن التعمُّل ظاهر فيما يقرره هوروفتز ، وأن فكرة التوتر عند الرواقين فكرة فلسفية ، لا نجد عند النظام في حركة الاعتماد ما يشبهها ولو من بعيد . ومعرفة النظام بآراء الرواقين ، وإن كانت جائزة من طريق مناظراته مع الديصانية ، أو من غير ذلك الطريق ، فإن معرفة النظام لها وانتفاعه بها إلى هذا الحد أمر مشكوك فيه . هذا إلى أنه ليس فيما

(١) M. Schreiner, Studien..., S. 43. (٢) Kalam, S. 18—19.

(٣) ويجوز اجتماع اعتمادين مختلفين في محل واحد ، واحدهما لازم والآخر مجتلب .

يحكى عن النظام في أمر الاعتماد لا من حيث المعنى ولا اللفظ ولا من حيث موضوع البحث ما يشبه آراء الرواقيين .

ويظهر مما بينته من معاني الاعتماد ومن النصوص الخاصة بذلك أن الأفكار كانت لا تزال غير محدّدة تحديداً فلسفياً ، وهو أمر طبيعي في عصر النظام .

الكمون :

يقول الشهرستاني حاكياً عن النظام : « إن الله تعالى خلق الموجودات دفعةً واحدة على ما هي عليه الآن ، معادنَ ونباتاً وحيواناً وإنساناً ؛ ولم يتقدم خلقُ آدم عليه السلام خلقُ أولاده ، غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض ! فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكائنها دون حدوثها ووجودها ؛ وإنما أخذ هذا المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة » وأكثر ميله بدأ إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين ^(١) .

ويحكي البغدادي عن النظام أنه كان يقول : « إن الله تعالى خلق الناس والبهايم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد ، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد ؛ وزعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد » غير أنه أكمّن بعض الأشياء في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أمّا كنها ^(٢) .

ويكاد يكون كلام كل من الشهرستاني والبغدادي عين ما يقوله ابن الراوندي ^(٣) في تشنيعه على النظام ؛ والشبه أقوى بين كلام البغدادي وكلام ابن الراوندي ؛ والراجح أن هذين الرجلين نقلّا عن ابن الراوندي ، خصم المعتزلة وخصم النظام .

أما الأشعري ^(٤) فلا يتحدثنا بأكثر مما حُكي عن النظام من أنه قال إن الله خلق الأجسام « ضَرْبَةً وَاحِدَةً » ؛ ويحكي الخياط عن النظام قوله : إن الله خلق الدنيا « جُمْلَةً » ^(٥) .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٢٧ .

(١) ملل ص ٣٩ .

(٤) مقالات الإسلاميين ص ٤٠٤ .

(٣) كتاب الانتصار ص ٥١ — ٥٢ .

(٥) كتاب الانتصار ص ٢٠ .

أما أن يكون النظام قد قال هذا الذي ينسبه إليه البغدادى والشهرستانى بنصه ، فهو ما أشك فيه ؛ والأشعرى ، مع أنه عرف كتب النظام ونقل عنها ، ومع أنه أقدم وأوثق حجة هو والخياط ، فإنه لم يفصل لنا شيئاً فى هذا الموضوع ؛ والشبه بين ما يقوله البغدادى والشهرستانى وبين ما يقوله ابن الراوندى مما يدعو إلى الشك فى قيمة روايتهما ؛ وقد كان ابن الراوندى من المعتزلة ، فخرج عليهم ، فطرده ، فألف الكتب فى الطعن عليهم وفى الطعن فى الأسلام ؛ ولذلك نراه لا يذكر كلام المعتزلة إلا مبتوراً أو مُحَرَّفاً أو هو يذكر ما يلزم عنه فى رأيه . وقد نُقِلَ عنه من جاء بعده من أصحاب المقالات ، فصرحوا أحياناً ، ولم يصرحوا أحياناً أخرى ، أو هم نسجوا على منواله فى اتباع طريقة « الإلزام » ؛ والقدر الصحيح المتفق عليه والذي نسلّم به هو القول بأن الأشياء خلقت « جُمْلَةً » أو « ضَرْبَةً واحدة » وتصريح الشهرستانى بأن النظام أخذ مقالته من الفلاسفة يشفع لنا فى بحث مسألة المصدر الخارجى الذى استقى منه النظام رأيه ؛ وهذا أمر صعب جداً لاختلاف الأمثلة التى تُروى عن النظام من جهة ولتعارض المصادر وعدم الدقة فى بيان ما كان مفهوماً من معنى الكون من جهة أخرى .

يقدر هوروفنز^(١) ما يقوله الشهرستانى ، ويذكر ما كان معروفاً بين اليهود من أن الخلقوات كلها خلقت فى اليوم الأول ، ويفترض أن هذا رأى وغيره من أجزاء التلمود دخل بين المسلمين ؛ ولكنه يجد بين ما يقوله النظام وبين ما فى المراجع اليهودية فرقاً يدعو إلى افتراض آخر ؛ فيرى أن قول النظام فى الكون يرجع إلى العلة البذرية (λόγος σπερματικός) عند أهل الرواق ، وهو أن الأشياء بجملتها كانت كامنة فى الجسم الأول أو العقل على هيئة بذور ، وأنها تظهر منه ظهوراً ضرورياً كظهور الحيوان أو النبات من البذرة ؛ ثم يرجع هوروفنز إلى نص آخر ذكره الشهرستانى فى كلامه عن انكساجوراس ، وقال فيه إن أنكساجوراس أول من قال بالظهور والكون حيث قدر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول وأنها تظهر منه ، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة ، والإنسان الكامل من النطفة المهينة ، « وكل ذلك ظهور عن كون » وفعل عن قوة ، وصورة عن استعداد مادّة^(٢) .

يستدل هوروتز من الأمثلة المتقدمة على ما يفهمه الشهرستاني من معنى الكون والظهور، وأنه يقترب في ذهنه بالبذرة والجرثومة، ثم يتساءل عن السبب الذي حدا بالشهرستاني أو المصدر الذي اعتمد عليه إلى أن يرجع نظرية النظام إلى أنكساجوراس « فيجد أنه في الخلط بين لفظ $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\alpha$ عند أنكساجوراس ولفظ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ عند أهل الرواق — وبين الكلمتين شبه في اللفظ لا في المعنى — ويقول إن المؤرخ العربى الذى يقتصر على الظواهر يكتفى بشبه ظاهرى فى القطع برأى من الآراء؛ وينتهى هوروتز إلى أن نظرية الكون رواقية، ولا ينكر أن يكون النظام قد عرف ما فى التوراة عن الخلق وانتفع به.

أما هورتن فقد كتب مقالا طويلا فى حقيقة نظرية الكون وأصلها والنظريات المتصلة بها فى مجلة جمعية المستشرقين الألمان^(١). ومجمل رأيه أن نظرية الكون ترجع إلى فلسفة أنكساجوراس؛ وهو يضى فى تقريره للمسألة على هذا النحو: يذكر كلام الشهرستاني فى حكايته لمذهب النظام، ثم يقول: إن القول بأن الأشياء موجودة من أول الأمر، وبأن وجودها الظاهرى ليس إلا ظهوراً عن كون، يرجع إلى القول بأن التغير مستحيل. وهورتن فى مقاله يحمل النصوص ما لا تحتمل، وينسب للنظام بطريق الألتزام أموراً لا أدرى من أين أتى بها؛ والذى يعيننا هو أنه يقول إن مذهب النظام مأخوذ من مذهب أنكساجوراس، وإن بينهما انطباقاً تاماً.

ثم يعرض نظرية الرواقين القائلة بأن الأشياء تتطور بفعل مبدأ فيها، كما تتطور النواة، وأن الله هو ذاته العقل الذى يسرى فى كل شىء ويجعله يتطور كما تتطور النواة، وأنه هو العلة الجرثومية $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ وهو نفس العالم، وهو الذى يعطى الحياة للمادة ويحوى فى ذاته بذور كل شىء، فلا يجد عند النظام أثراً من هذا كله، بل يرى أن هذا يخالف رأى النظام، ويرى أن النظام وأنكساجوراس يعتبران تطور الشىء عن بذرة أمراً ظاهرياً، فيه تظهر الفاكهة الموجودة فى البذرة وتحقق العناصر المضادة لها فى الوقت نفسه؛ فليس عند النظام تطور حقيقى، بل ظهور شىء موجود بعد أن كان فى حالة الكون؛ وهذا يمنع عند هورتن من القول بأن نظرية النظام رواقية الأصل، وهو يقر الشهرستاني على ما ذهب إليه

من أن أنكساجوراس هو مستحدث القول بالكوم .

ويسند هورتن إلى ما جاء في النصوص من أن الأشياء خلقت كلها في وقت واحد على ما هي عليه الآن ، وأن الأب والأم لم يسبقا أبناءهما ، على أن النظام لا يقول بتطور عن بذرة ، بل يقول بوجود شيء كامن يظهر فيما بعد ؛ ويزيد في اقتناعه بهذا ما يذكره ابن حزم من قول خصوم النظام ، تشنيعاً على مذهبه ، إنه كان يزعم « أن النخلة بطولها وعرضها وعظمتها كامن في النواة ، وأن الإنسان بطوله وعرضه وعظمه كامن في المني » ؛ ويرى أن هذا إنكارٌ صريح للتطور عن بذرة وإنكارٌ لمذهب أهل الرواق .

يحاول هورتن بعد هذا أن يجد في آراء النظام الأخرى ما يؤيد وجهة نظره ، مثل رأى النظام في الجواهر ، وإنكاره للأعراض ، وقوله بأن الألوان والطعوم والأرييح أجسام لطيفة . وإذا كان الجوهر يتألف عند النظام من مثل هذه الأجناس المتضادة ، فإن هورتن يرى في هذا شبيهاً بقول أنكساجوراس إن الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهة Homoomerien ، وهو يرى أن مذهب النظام في نفى الأعراض أساس يقوم عليه قوله بالكوم ، ولا ينكر أن يكون النظام قد استعان بقول أهل الرواق الذي يشبه مذهب أنكساجوراس شبيهاً ظاهرياً فحسب ؛ ثم ينتقل هورتن إلى قول النظام بالتداخل فيرى أن الرواقين قالوا بتداخل جسمين حتى يكون أحدهما حالاً في الآخر ، وأرادوا بهذا أن يقرّوا للأذهان كيف أن الروح ، وهي جسم لطيف عندهم ، تشابك الجسد وتخلّ في كل جزء منه ؛ ثم يعرض رأى أنكساجوراس في أن الأجزاء المتشابهة موجودة في الجسم الأول ، وفي كل شيء ، وأنها تتداخل في مكان واحد ، وتكون خليطاً من غير أن تكون منفصلة أمام العين ، ومن غير أن يفقد كل جزء خصائصه النوعية ، وأن الجسم يبدو هواءً أو ناراً أو غير ذلك بحسب ظهور بعض الأجزاء المتشابهة وكون الأخرى ؛ وينتهي هورتن إلى أن نظرية التداخل بين الأجسام لا بين الجسد والروح جزء جوهري من نظرية الكوم . والظاهر أن هورتن يرى أن قول النظام بأنه لانهائية للجسم في التجزؤ يشبه قول أنكساجوراس إن الأجزاء المتشابهة لا تتناهى ، وهي في فراغ متناه ؛ فيجب إذاً أن تكون بعض الأجزاء في الأخرى — وسأبين تفصيل رأى هورتن في التداخل عند موضعه فيما بعد — ويمضى هورتن في تصوير العالم عند النظام ويسرف في رده إلى مذهب أنكساجوراس إسرافاً ظاهراً .

ولكى يتضح لنا أمر الكمون يحسن أن نتعرف ما كان مفهوماً من معنى الكمون عند النظام أو عند من يحكون عنه مهتدين إلى ذلك بالأمثلة التي ذكروها . فثلاً يحكى الأشعري قوله بكمون الزيت في الزيتون ، والدهن في السمس ، والنار في الحجر^(١) ؛ ويحكى عن ضرار أن الأشياء الكوامن عنده كالزيت في الزيتون ، والدهن في السمس ، والعصير في العنب ؛ وذلك على غير المداخلة ؛ أما النار عنده فهي ليست كامنة في الحجر ، وإلا لأحرقته . ويزعم الأسكافي أن النار كامنة حتى في الخطب ؛ ويذكر ابن حزم^(٢) كمون النار في الحجر ، وكون النخلة في النواة ، والإنسان في المنى ، وكون الحر في النار ، والعصير في العنب ، والزيت في الزيتون ، والدم في الإنسان ، والماء فيما يعتصر منه : ويذكر البغدادي والشهرستاني كمون أبناء آدم بعضهم في بعض وكذلك الحيوان والنبات .

ويذكر الأشعري نوعاً من الكمون عند « الملحدين » ، وهو « أن الألوان والطعوم والأرايح كامنة في الأرض والماء والهواء ، ثم يظهرن في البسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض ، وشبهوا ذلك بحبة زعفران قُذفت في نعارة ماء ، ثم غُذِي بأشكالها فتظهر »^(٣) .

هذه الأمثلة متنوعة بطبيعتها ، فكمون الإنسان في النطفة أو كمون النخلة في النواة غير كمون النار في الحجر ، وهما غير كمون العصير في العنب أو الزيت في الزيتون ؛ والكمون الأول شبيه بكمون الشيء في بذرة ، كما عند الرواقين ، والثالث هو كمون الاختفاء والاستتار بمعناه البسيط ؛ وسنرى أن النظام يسمى هذا الكمون الأخير اسماً خاصاً .

ولم يُحَكَّ عن النظام كمونٌ من نوع كمون الرواقين ولا من نوع كمون أنكساجوراس ؛ فلا نجد عند الأشعري مثل هذا الكمون ؛ وقد أنكر الخياط ما اتهم به ابن الراوندي النظام ونقله عنه البغدادي والشهرستاني . على أن هذين الرجلين من المتأخرين بالنسبة للعصر الذي كان فيه النظام . وما ذكره ابن حزم خاصة من أمثلة الكمون التي اعتمد عليها هورتن إنما كان فيها أرجح من مناقشات أصحاب النظام مع غيرهم فيما بعد عصر النظام ؛ وما أشار إليه

(٢) الفصل ج ■ ص ٣٩ .

(١) مقالات ص ٣٢٩ .

(٣) المقالات ص ٣٢٩ .

ابن حزم من أن في هذه الأمثلة مبالغة وإفراطاً في ادعاء كل فريق على صاحبه ما يجعلنا نتردد في اعتبارها أمثلة صحيحة نُقِلَتْ عن النظام .

ولعل أحسن بيان وأوفاه لأقوال النظام في الكون هو الذى ذكره تلميذه الجاحظ^(١)، وظل موضع نزاع بين المعتزلة إلى القرن الخامس^(٢)، وهو كون النار في العود، وكون النار في الحجر . وهذا الكون شبيه بالكون الذى ذكره بعض الآباء النصارى مثل لكتانتىوس (Lactantius)، كما أشار إلى ذلك الدكتور بينيس^(٣) .

يقول النظام إن النار كامنة في العود، وإنها أحد أركانها التى بنى منها، وهى عنده أربع: النار والدخان والماء والرماد؛ وعنده أن النار كامنة في جميع العود^(٤)، ومع أن النظام يقول بأن كل ركن من هذه الأركان مركب من مجموعة أشياء — النار تتكون من حر وضياء، والماء من طعم ورائحة وبلّة، والدخان من طعم ولون وبيس — فالعناصر المفردة التى يتألف منها العود متناهية العدد؛ وهذا هو الذى يميز بين مذهب النظام ومذهب أنكساجوراس الذى ذهب إلى أن عناصر الأشياء كلها في كل شيء، فالنبات فيه مثلاً جميع الأشياء، ولكنها مختلطة متناهية في الصغر، بحيث لا تتسنى رؤيتها؛ وما يزيد اختلافهما وضوحاً قول النظام مثلاً بأن الأرض ليس فيها ضياء، ولكن فيها حرارة، وأن العالم السفلى يغلب عليه الماء والأرض، وهما باردان، وفي أضعافهما حرٌّ مقموع ضعيف^(٥)؛ فالنظام يقول بكون بعض الأشياء في بعض، ولكن عددها عنده محدود متناه .

يبين النظام كيف تخرج النار الكامنة من الحطب، فيقول إن احتراق الثوب والحطب والقطن ليس ناشئاً عن مجيء نار من الخارج، بل هو خروج ما فيه من النار الكامنة؛ ولم تكن هذه النار في أثناء كونها قادرة على نفي ضدّها، فلما اتصلت بنار أخرى تعاوتتا بعد قوّتهما على نفي الضد والمانع؛ حتى إذا زال ظهرت النار وجفّ الحطب وتهافت . وكان يزعم أن حرارة الشمس إنما تمحرق بإخراجها ما في الأشياء من نيران، وأن ازدياد

(١) الحيوان ج ٥ ص ١ — ٣١ . (٢) انظر كتاب المسائل لأبى رشيد التيسابورى .

(٣) انظر كتاب مذهب النّرة ص ٩٧ . (٤) الحيوان ج ٥ ص ٤ — ٢٨ .

(٥) الحيوان ج ٥ ص ٢ — ٣ و ص ٧ .

حرارة الإنسان في الحمام ناشئ^١ عن اتصال حرارة غريبة تحرك الحرارة الكامنة وتمدها ببعض أجزائها ، وأن الحر الذي نجده في الأرض بعد إطفاء نار الأتون إنما هو من الحر الكامن في الأرض بعد زوال مانعه ، وأن دهن المصباح ينقص بقدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين اللذين كانا فيه ؛ وإذا خرج كل شيء فهو بطلانه . بل كان يذهب إلى أكثر من هذا ، فيرى أن «سَمَّ الأفعى مقيا في بدن الأفعى ليس يقتل» وأنه متى مازج بدنًا لا سَمَّ فيه لم يقتل ولم يُتلف ؛ وإنما يتلف الأبدان التي فيها سموم ممنوعة مما يضادها ؛ فإذا دخل عليها سم الأفعى عاون السمُّ الكامنُ ، ذلك السَمَّ الممنوع على مانعه ؛ فإذا زال المانع تَلَفَ البدنُ المنهوش . وعند أبي إسحاق إنما كان أكثر ما أتلفه السمُّ الذي كان معه ^(١) .

وليس وجود الكائنات في الأشياء على نسبة واحدة ، فالنار في بعض العيدان والأحجار أكثر ، ومانعها أضعف ^(٢) ؛ ولكل شيء كامن طريقة يخرج بها ، فالنار تخرج بالاحتكاك ، والزبد بالخض وهكذا ^(٣) .

ويذكر الجاحظ كمون الدهن في السمسم والزيت في الزيتون والدم في الإنسان ؛ والظاهر أن هذا ما يسمى عند النظام المحتق ، لا الكامن ؛ فالشيء الكامن المحبوس مع وجوده بالفعل في داخل شيء آخر يسمى المحتق ، ولا فرق عند النظام بين المحتق والكامن من حيث اختفاء كل منهما .

هذا هو نوع الكون الذي نقطع بأنه للنظام حقيقة ، وفي هذا الباب آراء يحسن أن نبينها .

النار عند النظام حرٌّ وضياء متداخلان ، والأحراق والتسخين لأولها ؛ وهما صعدان ، ولكنهما «متى صارا من العالم العلوى إلى مكان صار أحدهما فوق صاحبه ؛ وكان يجزم القول ويبرم الحكم بأن الضياء هو الذي يعاود إذا انفرد ولا يُعلى» ^(٤) .

ويذهب النظام إلى أن النار كامنة في الحجر والعود ، ودليله على ذلك ذكره الجاحظ مطولا ؛ وملخصه أن من ينكر أن في الحجر أو العود نارا يلزمه إنكار وجود الدهن في

(١) حيوان ص ٨ ؛ وتجد أمثلة أخرى في ص ٨ و ٩ . (٢) نفس المصدر ص ٢٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٩ . (٤) الحيوان ج ٢ ص ٢ .

السمسم أو الزيت في الزيتون ، و يلزمه أيضا أن يقول ليس في الإنسان دمٌ وأن الدم يُخلق عند الشرط » وأنه ليس في العسل حلاوة . ولا في النخل حوضة إلا بعد أن يُذاقا ؛ و يلزمه أكثر من هذا أن ينكر الألوان ، وأن يقول إنها تحدث عند رؤية الإنسان لها ، وهكذا لو قاس على ذلك دخل في باب الجهالات وأنكر الأمور المشاهدة .

ومن أدلة النظام على أن في العود نارا كامنة أن العود يُحرق بمقدار من الأحراق ، ويُمنع العود أن يخرج جميع ما فيه من النار ، فيُجعل فخا . ونستطيع فيما بعد أن نستخرج ما بقي فيه من النار « فنرى نارا لها لهب دون الضرام ؛ فإذا خرجت النار الباقية بقي الرماد ، ولو أوقدنا عليه ألف عام لما التهب .

كيف تخرج النار من العود ؟ يقول النظام إن النار كامنة في جميع العود ، وهي أحد أخلاطه ؛ فإذا احتك الطرف ، فَحَمِيَ ، زال مانعه ، وظهرت النار التي فيه ، ثم يَحْمَى الموضع الذى يلى الطرف و يَتَحَمَّى أيضا مانعه . وهكذا حتى تخرج كل نار العود .

وقد حاول النظام أن يجد في آيات القرآن^(١) ما يؤيد مذهبه في كونه النار في العود ، فذكر قوله تعالى : « أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ » . وهو يُنبئنا إلى قوله : « شَجَرَتَهَا » ، وأنه لم يرد في هذا الموضع إلا التعجيز من اجتماع النار والماء ؛ ويذكر قول الله تعالى : « وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً » فإذا أَنتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ » . ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداء لم يكن بين خلقها عند اخضرار الشجر اليابس الهشيم فرق ، ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى^(٢) .

وقد يعترض معترض فيقول ليس في الحجر ولا الحطب نارٌ ، ولكن النار تحدث من احتدام الهواء إذا احتك العود بالعود وحَمِيَ ما بينها من الهواء . يجب النظام على هذا بأنه يلزم صاحب هذا الاعتراض أن يقول إن الدخان أيضاً سبيله مثل ذلك « وكذلك الماء

(١) بل نجد بعض المؤلفين يذكر حجة من القرآن لمن قال إن الله خلق الأشياء كلها دفعة واحدة . يقول النسفي في بحر الكلام ، وهو المخطوط التقدم الذكر (ص ٢٦) : « قال أهل الباطل إن الله تعالى خلق الأشياء كلها » ولم يبق شيء غير مخلوق حتى يخلقه الآن ، وكل ما كان مخلوقا فرغ منه حتى إن الثمار في الأشجار مخلوقة ، إلا أنها غير ظاهرة ونحن لا نراها ، وهي الحقيقة مخلوقة « احتجوا بقوله تعالى : وهو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » .

(٢) حيوان ج ٥ ص ٣٢ .

الذى يخرج عند احتراق الحطب اللدن » « وإن قاس ، قال فى الرماد مثل قوله فى الدخان والماء ، وإلا فهو جاهل أو متحكم ؛ وإن زعم أنه أنكر أن تكون النار كانت فى العود ، لأنه وجد النار أعظم من العود ، ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير ، وكذلك الدخان ، فليزعم أن الدخان لم يكن فى الحطب وفى الزيت وفى النفط ؛ فإن زعم أنهما سواء ، وأنه إنما قال بذلك ، لأن بدن ذلك الحطب لم يكن يسع الذى عين من بدن النار ، فليس ينبغى لمن أنكر كمونها من هذه الجهة أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين فى الحجر والقداحة »^(١) ؛ ولا يزال النظام يُلزم المعارض مثل هذا الإلزام حتى يخرج به إلى الجهالات ، لترك قوله ويقول بالكون^(٢) .

وقد يعترض على النظام معترض آخر ، فيقول : إن الحر الذى يظهر من الحطب لو كان فى الحطب لوجب أن يجده من مسه كالجمر المتوقد ، ولو كان دونه مانع لم يكن سوى البرد ؛ لأنه هو الذى يصاد الحر ويفاسده ؛ وإن قيل بأن أجزاء البرد تكافئ أجزاء الحر ، حتى لا نشعر بها ، فلماذا لا نجد البرد فى الرماد بعد الاحتراق ؟ ولماذا لا نحس بالبرد ، إن كان قد أخذ شمالاً أو جنوباً ؟ يجبى النظام على هذا بأن الغالب على العالم السفلى الماء والأرض ، وهما باردان ، وفى أعماقهما وأضعافهما حرٌّ مقموع مغمور لقلته ؛ والبرد الذى كان فى العود ينقطع إلى برد الأرض بطريق الطفرة والتخفيف ؛ وبرد العود مقامه من برد الماء مقام الضياء من قرص الشمس^(٣) .

وكان النظام يكره التعجب من قوم يأخذ أحدهم العود ، فينقبه ويقول : أين تلك النار الكامنة ؟ ما لى لا أراها ؟ وقد ميّزت العود قشراً بعد قشر ؟ يجبى النظام على ذلك بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعاً من الاستخراج وضرباً من العلاج ؛ فالنيران تخرج بالاحتكاك والزيادة بالحض وهكذا ؛ ولو أن إنساناً أراد أن يخرج القطران من الصنوبر والزفت من الأرز لم يكن يخرج له بأن يقطع العود ويقشره ، بل يوقد له ناراً بقربه ، فإذا أصابه الحر عرق وصار فى ضروب العلاج ؛ ولو أن إنساناً مزج بين الفضة والذهب وسبكهما بسبيكة واحدة ، ثم أراد أن يعزل أحدهما عن صاحبه لم يمكنه ذلك بالقرض والدق ؛ وسبيل

(٢) نفس المصدر ص ٤ — .

(١) الحيوان ج ٥ ص ٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٧ .

التفريق بينهما سهلة قريبة عند الصائغة^(١) .

نرى من هذا كله أن للنظام في الكون رأياً يخالف رأى أنكساجوراس ، وهو رأى أقرب إلى الواقع من رأى أنكساجوراس . ولا نجد الجاحظ يذكر للنظام شيئاً عن كون الإنسان في المنى أو النخلة في النواة مع كثرة استطراده في كتبه ومع وجود المناسبة لذلك . وإذا صح أن النظام قال بمثل هذا الكون فليس يتحتم أن يكون قوله راجعاً إلى أهل الرواق أو لأنكساجوراس ؛ فلم نعرف عن أنكساجوراس مثل هذا الكون ؛ ومعرفة النظام بمذاهب الرواقين إلى حد كبير بعيدة الاحتمال . ولا بد للباحث قبل القطع بتحديد فكرة النظام عن الكون أو باقتباسه عن فلاسفة معينين أن يستقصى أنواع الأمثلة ويفحصها . وهذا مالا يزال محتاجاً إلى مادة كثيرة .

على أن نَمَّ ملاحظاتٍ أخرى في أمر الكون نجدها عند بعض المؤلفين الأولين ومن شأن هذه الملاحظات أن توجه نظرنا إلى مصادر أخرى للقول بالكون .

ف نجد أن القاسم بن إبراهيم ، المتوفى عام ٢٤٦ هـ ، وهو من الزيدية ، يذكر في كتابه المسمى : « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع »^(٢) ، مذاهب الفلاسفة الذين يقولون بأنه لا شيء يكون إلا من شيء ، وأن كل ما أدر كناه بالحواس فهو أولى أزلي ؛ فيبين بعض فرقهم ، ويمكن أن يكون من بينها مذهب أنكساجوراس ، وإن كان لم يسمه ؛ ولكن الألفاظ تدل على ذلك مثل قوله : « ومنهم من يقول إنما الحَدَث كَوْنُ بعض الأشياء المختلفة المتضادة من بعض كالأرض التي تكون من الماء ، والماء الذي يكون من الأرض ؛ ومن أجل هذا الأصل قالوا جميعاً إن الكُلَّ مُخْتَلِطٌ بالكُلِّ ، وإن الكُلَّ من الكُلِّ يكون ، وإن هذا هو الحدث والكَوْنُ ، إلا أنه من صغر أقداره ، لا يوجد ولا يُحْسَنُ به ، وهو لا ينتهي له في عدده ، وإن كل ضد من الأشياء مختلط بضده ، البياض بالسواد ، والناهي بالجناد ، والعظم باللحم ، ليس شيء منه بخالص وحده » ويرون أن طبيعة الشيء هي الأكثر منه أو مما ضاده ؛ ثم يحاول القاسم بن إبراهيم أن يبطل هذا الرأي بكلام طويل أراد فيه أن يثبت التناهي فيما

(١) الحيوان ج ٥ ص ١٩ .

(٢) نشره وترجمه ميكائيل أنجلو جويندى ، رومه « ١٩٢٨ » ، ص ٤٥ .

تتألف منه الأشياء ، وأن هذا المذهب يؤدي : « إلى أن كل موجود فمن موجود ، والموجود فلا يصح أن يُقال له بكون ولا بعود ؛ وكيف يكون الكائن أو يبينُ شيء من شيء وهو بأن ! كقولك إن الماء ينفصل من اللحم ، واللحم ينفصل من الماء ، كيف والماء فاصل موجود ؟ وإن كان كل جسد ذي حد إذا خرج منه بِقَدْرِهِ جسدٌ مثله محدود فَنِيَّ عندها يقينا ، وبطل أن يكون كميناً ؛ فمعروف أنه لا يكون الكلُّ من الكلِّ ، ولا يخرج منه في الوزن مثلٌ له بعد مثلٍ » .

ونلاحظ هنا أن القاسم يذكر لفظ الكون بمناسبة مذهب أنكساجوراس ، والظاهر أن أنكساجوراس هو الذي يُعرف عند العرب بأنه صاحب الكون .

وللقاسم هذا رسالة أخرى مخطوطة في مكتبة الدولة ببرلين ^(١) ، وموضوعها مناظرة وقعت في مصر بينه وبين ملحد لم يُذكر اسمه . جاء في هذه الرسالة ما يدل على ارتباط الكون بالقول بالهوى والصورة ، وفيها أمثلة لما كان يفهم من معنى الكون ، جاء في هذه الرسالة ما نصه : « قال للملحد (ص ٥٩ و) : فإني لم أرَ كَوْنُ شيء إلا من شيء ، فما أنكرت أن تكون الأشياء لم تزلْ يتكوّن بعضها من بعض ؟ وما أنكرت أن يكون الشيء الذي هو الأصل قديماً ؟ قال القاسم عليه السلام : أنكرت ذلك أشدّ الأنكار ؛ وذلك أن الشيء الذي هو الأصل لا يخلو من أن يكون فيه من الأحوال والهيئات والصفات مثل ما في فرعه أو ليس كذلك ؛ فإن كان فيه مثل ما في فرعه فخكه في الحدّث كخكه ؛ وقد تقدم الكلام في هذا المعنى بما فيه كفاية . على أنا نجد الصوّر والألوان والهيئات والصفات بعد أن لا نجدها فيه ؛ ووجود الشيء بعد عدمه هو أوّل الدلالة على حدثه ؛ فحدّثني عن الصورة من أي أصل حدثت ؟ فإن قلت : إنها قديمة ، أخلت ؛ وذلك أنها لا تخلو من أمور : أحدها أن الصورة لو كانت قديمة لكانت في هذا المصوّر الذي ظهرت الصورة فيه أو في عنصره الذي يسمونه « هوى » ؛ فإن كانت في هذا المصوّر بأن فسأد قولكم ودعواكم ، إذ قد نجده على خلاف هذه الصورة ؛ فإن كانت في الذي تسمونه « هوى » فلا بد إذ ظهرت (٥٩ ظ) في هذا المصوّر أن تكون قد انتقلت عنه إلى هذا ، فإن قلت : انتقلت ، أخلت ،

لأن الأعراض لا يجوز عليها الانتقال . على أن في الصورة ما يرى بالعيان ، فإن كانت منتقلة ، فما بالها خفيت عند الانتقال وظهرت عند اللَّثْب قال الملحد^(١) : ما أنكرت أن تكون صورة التمرة والشجرة كامنة في النواة ، فلما وَجَدَتْ ما شا كَلَّها ظهرت ؟ قال القاسم عليه السلام : إن هذا يوجب التجاهل ؛ وذلك أنا لو تتبعنا أجزاء النواة لم نجد فيها ما زَعَمْتَ . وشيء آخر ، وهو أنه لو جاز ذلك لجاز أن يكون الإنسان كامنةً فيه صورة الخنزير والحمار والكلب ؛ وإذا كان ذلك كذلك كان الإنسان إنساناً في الظاهر كلباً حاراً خنزيراً في الباطن ؛ فإن قلت ذلك لحقت بأصحاب سوفيست ؛ فإن شئت تكلمنا فيه . على أنه قد ظهر من مُحَقِّقِهِمْ لأهل العقول ما يرغبهم عن القول بمقاتلتهم . قال الملحد : وكيف يجوز أن يكون الإنسان إنساناً في الظاهر وكلباً حاراً في الباطن ؟ قال القاسم عليه السلام : كما جاز أن تكون صورة التمرة والنخلة كامنة في النواة . قال الملحد : فإن بين التمرة والنخلة والنواة مشاكلة ، وليس بين الإنسان والكلب مشاكلة ؛ قال القاسم عليه السلام : لو كان بين النواة والتمر والنخلة مشاكلة مع اختلاف الصور ، لجاز أن يكون بين الإنسان والكلب مشاكلة . قال الملحد : فإن النواة إذا انتقلت من صورتها انتقلت إلى صورة النخلة ؛ قال القاسم عليه السلام : وكذلك الإنسان إذا تفرقت أجزاؤه جاز أن يصير كلباً في الطبع والقوة الهبولية عندك ؛ فبهما أثبت به من شيء تريد الفرق بينهما ، فهو لى عليك أو مثله . ووجه آخر ، وهو أن الصورة لو كانت في الأصل نفسه لكان الأصل نفسه هو التمرة ؛ لأن التمرة إنما بانّت من سائر المصوّرات ، وعُرفت من غيرها بالصورة ؛ فعلى هذا يجب أن يكون أصلها التمرة ، وهذا مكابرة العقول ؛ لأنه لو كان هذا هكذا ، لكان ظهورها في نواتها أقرب وأشهر وأعم ، ولم يستحل وجود صورتين معا في حين واحد . قال الملحد : إن النواة هي تمر بالقوة الهبولية ، أعنى أنها إذا انتقلت لم تنتقل إلا إلى شجرتها ثم إلى تمرتها ثم تعود إلى أصلها ثم تصير نواة في وسطها . قال القاسم عليه السلام : لو كان هذا هكذا لكانت الطبيعة التي هي الأصل تمر بالقوة الهبولية ، إن كنت ممن يقول بالدهر ، وإن كنت ثنويا فالنور والظلمة ، وما أصَلَّتْ (ص ٦٠ و) من أصل فيجب على هذا أن يكون ذلك الأصل تمر بالقوة لأنها إذا انتقلت انتقالاتها صارت تمر ، وهذا مكابرة واضحة ؛ وذلك

يوجب عليك أن الأصل (النص غير واضح) ثمرة نواة خوخة بأذنبانة ، لأنه جائز عندك الانتقال من صورة إلى صورة » .

ونلاحظ في هذا النص أنه كان مما يفهم من الكون كونه النخلة في النواة ؛ ولكن ليس هنا تطور بالمعنى الصحيح ، لأن التطور هنا يتصل بالصور تتعاقب على الهيولى ، ونلاحظ أن القاسم بن إبراهيم من الزيدية الذين تأثروا بالمعتزلة ، وهو قد ألف كتاباً يسمى : « في العدل والتوحيد ونفى الجبر والتشبيه ^(١) » ؛ وهو متأثر بالنظام في مواضع كثيرة من رسالته ؛ ولكنه ينكر التطور عن بذرة .

ونجد ذكر الكون عند جابر بن حيان ؛ فإن لجابر رسالة تسمى : « كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل » ؛ وهو يعرف الشيء الذي بالقوة والذي بالفعل بقوله ^(٢) : « فالشيء الذي هو بالقوة هو الذي يمكن أن يكون وجوده في الزمان الآتي المستقبل كقيام القاعد وقعود القائم ؛ والشيء الذي بالفعل هو الموجود في الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة كعمود القاعد وقيام القائم ، وهذا أيضاً يحتاج أن يزيد في بيانه قليلاً ؛ وذلك أن الشيء الذي بالقوة ما هو فيه هو الذي يمكن أن يتأتى منه الشيء الذي بالفعل الظاهر الكائن مما في القوة » . . . ثم يبين جابر أن بعض الأشياء يصير إلى بعض بالقوة ؛ ويقول في موضع آخر : « إن الطلع في الربط ، والربط في الطلع بالقوة » ثم يقول : « وإذ قد بان ذلك فإن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها ، ولكن على وجوه من الاستخراج ، فإن النار في الحجر كامنة (و) لا تظهر ، وهي له بالقوة ؛ فإذا زُند أَوْرى ، فظهرت ، وكذلك الشمع في النحل » .

ونلاحظ هنا أن معنى الظهور يقترب بمعنى الوجود بالفعل ، وأن الكون يقترب بمعنى الوجود بالقوة ، وأن القوة والفعل يختلطان بالكون كما فهمه أنكساجوراس .
على أن جابراً أشار إلى أن عند المنانية كونا ؛ فهو يقول في « كتاب الخواص الكبير » ^(٣) « القول في الكون والظهور : وأيضاً فإنه لا يخلو من أن يكون تجنس من

(١) Schreiner, Studien, S. 5

(٢) مختار رسائل جابر بن حيان ، طبعه پ . كراوس ، مصر ١٣٥٤ هـ ص ٢ — ٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٩٩ — ٣٠٠ .

ظهور بعض الأشياء من بعض كالجنين من النطفة ، والشجرة من الحبة ، والكم من الكم والكيف من الكيف ، وما بعد ذلك — من أن يكون عن كمن بعض في بعض كقول المنانية ، أو عن استحالة وإبداع ثان عن ليس [؟] ، وهو قول أهل الأبداع عن ليس [؟] أعنى الموجود » .

« وقد أنبأنا أن ظهور بعض الأجسام عن بعض لا يمكن أن يكون عن كمن بعضها في بعض ألبتة ؛ وما لم يمكن فهو ممتنع ؛ وإن كان ذلك لعلة غير الكمن فلم يبق إلا أن يكون القول كما قال أهل الأبداع فأما الذى يقوله فيه أهل الأبداع فهم القائلون بالتوحيد والمبطلون قول المنانية وغيرهم ممن قالوا بقولهم في كمن بعض الأشياء في بعض » .

وإذا كان النظام قد جادل المنانية وعرف مذاهبهم فر بما يكون في كتاب جابر ، مهما قيل في أمره ، ما يشير إلى مصدر لقول النظام بالكمن .

ويميز البغدادى بين قول النظام في الكمن وقول طائفة يسميهم الدهرية ، وإن كان ما يؤدى إليه القولان عنده واحداً ، فيقول : « وقول النظام بالظهور والكمن في الأجسام وتداخلها شرٌّ من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة في الأجسام ، وإنما يتعين الوصف على الأجسام لظهور بعض الأعراض وكمن بعضها » وفي كل واحد من المذهبين تطريق الدهرية إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض بدعواهم وجود جميعها في كل حال ، على شرط كمن بعضها وظهور بعضها ، من غير حدوث شئ منها في حال الظهور وهذا إلحاد وكفر ، وما يؤدى إلى الضلالة فهو مثلها » ^(١) .

ولعل المقصود بالدهرية هنا هو أنكساجوراس ، كما يمكن أن تدل عليه الألفاظ .

ويقول الجرجاني في شرحه على المواقف إن قول النظام في الكمن والظهور مأخوذ من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمن والبروز ^(٢) ؛ والذي نعرفه أن صاحب الخليط هو أنكساجوراس ؛ ولعل الجرجاني هنا متابع للشهرستاني .

هذه المعلومات من شأنها أن تجعل أمر الكمن معقداً ، وأن تحول دون أن يستطيع

الباحث تعيين مصدر له أو ترجيح مصدر على آخر . فعندنا أشياء كثيرة تُفهم من الكون ، وفي إنكار القاسم للكون معنى هام ؛ وكذلك فيما يقوله جابر من أن أهل التوحيد المبطلين لقول المنانية يقولون بالأبداع لا بكون المنانية .

ونلاحظ أن الكون المنسوب للنظام عند المتقدمين كمن لا تعقيد فيه ؛ وإذا صح أن النظام قال بكون بعض أبناء آدم في بعض فليس محتماً أن يكون قدرجع في ذلك إلى المصادر الأجنبية وحدها . على أن الخياط يشير في دفاعه عن النظام في هذه المسألة إلى ما يكشف عن مصدر لهذه المقالة ، لعله أكبر مصدر ؛ وقد يكون انتفع بغيره انتفاعاً ثانوياً .

يذكر الخياط في دفاعه عن النظام ما ورد في الحديث من أن الله مسح ظهر آدم ، فأخرج ذريته منه في صورة النرِّ ، وما جاء أيضاً من أن آدم عليه السلام عُرِضَتْ عليه ذريته « فرأى رجلاً جليلاً ، فقال : يارب ! من هذا ؟ قال : هذا ابنك داود ؛ ثم يجد الخياط في هذا ما يُزيل الوحشة من قول النظام . وجاء في القرآن الكريم : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ : أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا : بَلَى ، شَهِدْنَا ؛ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ : إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ، أَوْ تَقُولُوا : إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ ، أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ؟ » (سورة الأعراف آية ١٧٢ — ١٧٣) .

في هذه الآيات ما يدل صراحة على أن ذرية آدم أُخرجت من ظهره ؛ وإذن قد كانت موجودة في ظهره على صورة النرِّ ، ومعنى هذا أن بعض أبناء آدم في بعض ، وأنهم وُجِدُوا بوجود أيهم الأول ؛ ولماذا لا يكون النظام قد تأثر في قوله بالكون بهذه المصادر الإسلامية أيضاً ، خصوصاً إذا عرفنا أنه تأثر بالقرآن واستشهد بآياته فيما ذهب إليه من آراء ، كما تقدم القول ؟ ولا نذهب بعيداً ، ففي القرآن إشارات كثيرة إلى تطور الإنسان من النطفة وبيان مراحل هذا التطور ، كما نجد ذلك مثلاً في سورة الأنعام والمؤمنون والحجّ والسجدة .

وقد أثارَت هذه المصادر الإسلامية بين المسلمين جدلاً كثيراً ، فبحثوا في مسألة خلق الأرواح ، أهو قبل خلق الأجساد ؟ وهل الأرواح خُلقت كلها معاً ؟ وقد فصل ابن قيم الجوزية في « كتاب الروح » هذه الأقوال ، كما بيّن مذاهب كثيرة في ماهية النفس

وصفاتها ومصيرها بعد فناء الجسد ، وذلك بالاستناد إلى المراجع الإسلامية من القرآن والحديث . يقول ابن قيم : « وقالت طائفة أخرى ، منهم ابن حزم : مستقرُّها (أى الأرواح) حيث كانت قبل خلق أجسادها ؛ قال : والذي نقول به في مستقرِّ الأرواح هو ما قاله الله عز وجل ونبيه صلى الله عليه وآله وسلم ، لا تعدّاه ؛ فهو البرهان الواضح ، وهو أن الله عز وجل قال : «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ الآية ، وقال تعالى : «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ، ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ، ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ : اسْجُدُوا لِآدَمَ» ؛ فصَحَّ أن الله خلق الأرواح جُمْلَةً ؛ وكذلك أخبر صلى الله عليه وسلم أن الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف ؛ وأخذ الله عهدَها وشهادَها له بالربوبية ، وهى مخلوقة مصوّرة عاقلة . قبل أن يأمر الملائكة بالسجود لآدم وقبل أن يُدْخِلَهَا فى الأجساد ، والأجساد يومئذ ترابٌ وماء ، ثم أقرّها حيث شاء ، وهو البرزخ الذى ترجع إليه عند الموت ، ثم لا يزال يبعث منها الجملة بعد الجملة فينفخها فى الأجساد المتولّدة من المني » (١) .

ويذكر ابن قيم الجوزية (٢) فى صدد الكلام عن آيات الميثاق رأيا لرجل سماه أبا اسحق : « قال أبو اسحاق : جائز أن يكون الله سبحانه جعل لأمثال الذر التى أخرجها فهُمّا تَعْقِلُ به ، كما قالت غملة : « يَا أَيُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ » ؛ وقد سخر مع داود الجبال تسبّح معه والطير » . والجاحظ (٣) يحكى عن النظام تفسيره لأية النمل ، كما تقدم القول ، فإذا كان أبو اسحق الذى يذكره ابن القيم هو أبو اسحاق النظام كان لهذا شأن فيما يتعلق بآراء النظام فى أن أبناء آدم خُلِقُوا معه ؛ والأشبه عندى أن ابن حزم فيما قاله بصدد خلق الأرواح ، وإنها خلقت « جملة » قبل الأجساد ، متأثرٌ بالنظام ، كما تأثر به فى مسائل أخرى كثيرة .

وإذن فقد يكون النظام قد استند إلى نصوص القرآن وإلى ما جاء فى الحديث ، فقال بأن الله خلق الأرواح جملة ، وأن أبناء آدم كامنون فى أيهم الأول فى صورة الذر ؛ ثم جاء خصومه فالزموه إزامات كثيرة ؛ ثم حدثت فتنة ابن الراوندى فتقول على النظام ما لم يقل ،

(١) كتاب الروح لشمس الدين أبى عبد الله الشهير بابن قيم الجوزية الحنبلى الدمشقى المتوفى عام ٧٥١ ، طبعة حيدر آباد عام ١٣٢٤ هـ من ١٤٥ - ١٤٦ ؛ وقارن من ١٧٥ - ١٧٦ .
(٢) كتاب الروح ص ٢٥٩ - ٢٦٠ . (٣) كتاب الحيوان ج ٤ ص ١٠٠ .

تسنيها عليه ؛ ثم نقل أصحاب المقالات المتأخرون عن ابن الراوندى هذه الإلزامات وأصبحت منسوبة للنظام ؛ ثم اتخذت آراء النظام فى الكون صورة الآراء والمفاهيم والتصورات الفلسفية عند المتأخرين ، فبعدت بذلك كثيرا عن صورتها الأولى .

وإذا كان هذا صحيحاً كفانا مؤونة التعسف فى ردّ مذهب النظام إلى مذهب أنكساجوارس أو الرواقين .

على أن الأثر الرواقى الذى يزعم هوروقنز وجوده عند النظام ليس ظاهراً ؛ فملخص رأى الرواقين فى كون العالم وما فيه هو أن النار توجد وحدها فى أول الأمر فى الفراغ الذى لا نهاية له ؛ ثم تتكاثف هواءً ويتكاثف الهواء ماءً ، وتتولد من الماء بذرة مركزية هى العلة البذرية (λόγος σπερματικός) أو قانون العالم ؛ وهذه البذرة تحوى اللعل البذرية لجميع الكائنات الحية ، بحيث يكون كل فرد هو « المزيج الكلى » (Mélange total) لكل ما سينشأ عنه ؛ وبعد مدة يصبح هذا الحى بدوره قادراً على إنتاج بذرة كائن جديد يشبهه ؛ وبعد السنة الكبرى ، حينما تعود الكواكب إلى وضعها الأول ، ينتج العالم بذرة ينشأ عنها عالم جديد ^(١) .

لا نجد عند النظام شيئاً من هذا كله ، اللهم إلا ما يحكى عنه من القول بكون أبناء آدم فى بعض ، وقد بينا ما نرجّحه من حقيقة ذلك .

ويحكى الخياط ^(٢) أن النظام « كان » مع قوله : إن الله خلق الدنيا جُملةً ، يزعم أن آيات الأنبياء لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدي رسله ؟ هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام .

نرى مما تقدم أن معانى الكون متنوعة ، وأن مصادره كثيرة مختلطة لا يمكن أن نعيّن المصدر أو المصادر التى رجع إليها النظام من بينها ؛ والمعهود فى النظام أنه يستعرض المذاهب التى تصل إليه فيصبغها بصبغة من تفكيره ووفق بينها وبين الدين .

وقد حكى الجاحظ ^(٣) عن النظام أنه كان يزعم أن ضرار بن عمرو قد جمع فى إنكار القول بالكون الكفر والمعاندة ؛ لأن النظام كان يزعم أن التوحيد لا يصح مع إنكار

(١) Robin, La pensée grecque, Paris, 1928, 417-418.

(٢) الانتصار ص ٥٢ . (٣) الحيوان ج ٣ ص ٤ .

الكون . وقد يكون من العسير أن نجد لهذا وجها ؛ ولكن إذا تأملنا في أن النظام يقول إن الله يقهر المتضادات على غير طباعها ، وأن الجسم تجتمع فيه جواهر متضادة ، عرفنا أن من أنكر الكون أنكر الطبائع المتضادة التي طبع الله الأشياء عليها ، وأنكر فعل الله فيها وقهره لها على غير ما في طبيعها ، وذلك بأن يجمعها أو يفرقها ؛ ومن أدلة النظام على وجود الله أنه رأى الأشياء متضادة لا تجتمع بطبعها ، فلما رآها مجتمعة عرف أن لها قاهرا قهرها على ذلك ، وهو الله .

نرى من هذا أن القول بالكون مرتبط بأصل التوحيد عند النظام ؛ وتتجلى فيه آثار البرهان الذي قدمنا ذكره للنظام على وجود الله . وقد يكون الباعث للنظام على الأخذ بالكون وكثير مثله من الأقوال اللطيفة هو نصرة التوحيد ، كما حكى ابن المرحوم والخياط عن النظام ؛ وهذا مما يوجب علينا أن نفسر آراء النظام بعضها ببعض إلى حد ما دون تمسك في تفسيرها بمذاهب خارجية .

التداخل :

معنى التداخل ، كما يقول الأشعري^(١) ، « هو أن يكون حيزٌ أحد الجسمين حيزَ الآخر » . يقول النظام إن كل شيء قد يداخل ضدّه المُتَمَنِّعُ المُفَاسِدُ له ؛ فالحلاوة تداخل المرارة ، والحرّ يداخل البرد ؛ وقد يداخل الشيء خلافه ؛ فالحلاوة تداخل البرودة أو الحرارة ، واللون يداخل الطم والرائحة ؛ وزعم « أن الخفيف قد يداخل الثقيل ، ورب خفيف أقل كيلا من ثقيل وأكثر قوّة منه ؛ فإذا داخله شغلّه ، يعنى أن القليل الكليل الكثير القوة يشغل الكثير الكليل القليل القوة »^(٢) .

يخالف النظام بهذا الرأى أبا الهذيل الذى جوّز وجودَ عرضين في مكان واحد ، ولم يجوّزَ كَوْنَ جسمين في مكان واحد ؛ وهو يخالف ضارراً الذى أنكر المداخلة بين الأعراض والأجسام ، وقال إن الجسم يتألف من أشياء مجتمعة متجاوزة ألطف التجاور^(٣) . كيف نشأت عند النظام فكرة تداخل الأجسام ؟ يقول الطوسى في تلخيص

(١) مقالات من ٣٢٧ . (٢) نفس المصدر .

(٣) نفس المصدر ص ٣٢٨ .

المَحْصَل^(١) : « لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية في الجسم المتناهي لزمه القول بتداخل الجواهر » ؛ فالطوسي يرى أن قول النظام بالتداخل نتيجة لقوله بعدم تنهاى الجسم في التجزؤ .

وفي كلام الأشعري^(٢) ما يمكن أن يؤخذ منه أن لقول النظام بالتداخل صلة بقوله إن الأعراض ، ما عدا الحركة ، أجسام لطيفة ؛ وكان النظام يزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة ، وأن الأجسام اللطيفة قد تحل في حيز واحد^(٣) .

ويؤيد السكاكبي في « مُفَصَّلُ الْمَحْصَل^(٤) » هذه الملاحظة ، فهو يذكر ما قاله فخر الدين الرازى من أن « التداخل في الأجسام محال ، خلافا للنظام » ثم يقول : « ذهب النظام إلى أن اللون والطعم والرائحة كل منها جسم لطيف ، فإذا تداخلت هذه الأجسام اللطيفة حصل من مجموعها جسم كُشف » .

أما هورتن^(٥) فإنه يذهب إلى أن قول النظام بمدخلة الروح للجسد هو قول الرواقين في العلاقة بين الروح والجسد ؛ ولكن النظام قال بتداخل الأجسام ، وهذا القول مبنى على آرائه الأنكساجورية . وهورتن يحسب هنا أن قول النظام بعدم تنهاى الجسم في التجزؤ هو قول أنكساجوراس بوجود جميع الأشياء في كل شيء ، ويرى في نظرية الكون صورة من صور التداخل ؛ وعند هورتن أن تداخل الأجسام وتداخل الكون يموجان في آراء أنكساجوراس ؛ وهو يقول إن أنكساجوراس لم يقل بالتداخل ولا بالكون وإنما قال إن الأشياء كلها موجودة في الجسم الأول مختلطة بحيث لا ترى . لذلك يذهب هورتن إلى أن النظام استفاد من التداخل الرواقى في آرائه الأنكساجورية ، فبدأ القول بالتداخل مأخوذاً عن الرواقين أو يجوز أن النظام بتأمله الخاص وصل بواسطة نظرية أنكساجوراس إلى نظرية جديدة هى نظرية التداخل ليخلص مذهبه من التناقض ؛ ثم إنه نقل هذه النظرية إلى علاقة النفس بالجسد ، فوصل إلى نظرية تتفق مع نظرية الرواقين من غير أن تكون مأخوذة منهم ؛ وينتهى هورتن إلى أن القول بالتداخل يُظهر لنا تلاقى مذاهب مختلفة دون

(١) طبعة مصر ص ٩٤ . (٢) مقالات ص ٣٤٧ . (٣) مقالات ص ٣٤٧ .

(٤) مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ١٣٠ ص ١٣٠ ؛ والفصل ج ص ٣٨ .

(٥) Herten, Kumün, ZDMG., 1909, S. 784—5 .

أن ينشأ عن ذلك تنافر ؛ وهذا ما يلاحظ كثيراً في آراء النظام ، كما تقدم القول .
والذى نلاحظه أن هورتن يخلط ، كما خلط الإسلاميون قبله ، بين قول النظام بعدم
تناهى الجسم في التجزؤ و بين القول بوجود جواهر فردة غير متناهية في الجسم بالفعل ، أو القول
بوجود أشياء لانهاية لها في جسم واحد ؛ فالنظام أنكر الجزء الذى لا يتجزأ ، وقال إن الجسم
لا يتناهى في باب التجزؤ ؛ فلا معنى لأن نفس هذا الكلام بمذهب أنكساجوراس ، كما
فعل هورتن وبنى عليه تفسيره للمداخلة في الأجسام . ثم إن المداخلة التى تُحكى عن النظام
في « مقالات الإسلاميين » للأشعرى ، وهى أقدم مصدر لنا ، ليس من شأنها أن تُفهم
فيها بعيدا ؛ فكل ما في الأمر أن الجسمين يتداخلان أى تتخلل أجزاء أحدهما أجزاء
الآخر ، بحيث يكون حيزهما واحداً ؛ والتداخل المحكى عن النظام إنما هو بين الأجسام
اللطيفة أو بين جسم لطيف وآخر كثيف أو بين جسم كثير القوة وجسم قليل القوة ؛ ولا يُحكى
عن تداخل بين جسمين كثيفين ؛ وأغلب الظن أن المقصود بالقوة هنا هو ما نسميه الآن في
علم الطبيعة بالكثافة .

والأشبه أن نزع النظام الحسية وتجسيمه للأعراض وللمجردات هى التى أدت به إلى
القول بتداخلها وتشابك أجزائها ؛ والفرق غير واضح بين الكون والتداخل ، فالحيز واحد
للشيء الكامن ولما هو كامن فيه ؛ وأجزاء الكامن تشيع فيما هو كامن فيه من أوله إلى
آخره ، كما قال النظام من إن النار كامنة في جميع العود ، والجزء الذى يرى منها في الطرف
الأول غير الجزء الذى في الوسط أو الذى في الطرف الآخر ^(١) .

ويقول الأيحيى ما يفهم منه أن النظام لم يقبل بالتداخل صريحا : « وأما النظام فقيل
إنه جوزه » والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه (من أن الجسم المتناهى المقدار مركب من
أجزاء غير متناهية العدد ، إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها) ؛ وأما إنه ألزمه ،
وقال به ، فلم يُعلم ^(٢) ، والأرجح أن النظام لم يقل بتداخل جسمين كثيفين كما فهم البعض
بل بتداخل أجسام لطيفة أو جسم لطيف وآخر كثيف كما تقدم ، وهو غير مستحيل .

(١) حيوان ج = ص ٢٨ — ٢٩ .

(١) شرح المواقف طبعة استامبول ١٢٨٦ هـ ص ٤٤٨ ؛ وقارن Goldziher, le dogme et la loi de l'Islam, p. 107

المفهوم المستمر :

حكى الأشعري^(١) أن النظام كان يقول . « إن الجسم في كل وقت يُخلق » ؛ وحكى الجاحظ عنه أنه قال : إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها ؛ ويقول الخياط^(٢) إن هذا القول لم يَحْكِهِ عن النظام إلا الجاحظ ، وقد أنكره أصحابه عليه . ويذكر البغدادى ما حُكى عن النظام فى شيء من الزيادة فيقول : إن الجاحظ حكى عن النظام قوله : تتجدد الجواهر حالا بعد حال ، وإن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها^(٣) . ويقول الخياط^(٤) « النار عند إبراهيم حرّ وضياء » والحرّ والضياء عنده جسمان يجوز عليهما البقاء .

ويحكى الرازى^(٥) أن الأجسام باقية خلافا للنظام ؛ ويشك الطوسى فى صحة نسبة هذا الكلا للنظام فيقول : « هذا النقل عن النظام غير مُعْتَمَدٍ عليه ؛ وقال بعضهم إنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال للبقاء » فذهبَ وَهُمْ النَقْلَةُ إلى أنه لا يقول ببقائها وقيل إنه قال بذلك لأنه قال بأن الإعدام من المؤثر غير معقول ، وإنه لا ضدّ للأجسام حتى يقولوا إنه ينتفى بطريان الضدّ ؛ ولا يقول بثبوت المعدوم حال العدم ، ومذهبه أن الأجسام تنفنى عند القسمة « فلا بد من القول بأنها لا تبقى » كما قيل فى الأعراض » .
والظاهر أن الكاتبى قد اعتمد على الطوسى فى الشك فى نسبة القول بعدم بقاء الأجسام إلى النظام .

يقول الكاتبى^(٦) : « قال : الأجسام باقية ، خلافا للنظام ؛ أقول ذهب النظام إلى أن الأجسام غير باقية ، بل تتجدد حالا فخلا ، كالأعراض عند من يقول إنها لا تبقى زمانين ؛ وبعضهم نفّوا هذا القول عنه » وأصروا على أنه لم يقل هذا ، وهم جملة معتزلة خوارزم ؛ وزعموا أنه قال : إن الله تعالى يحدث الجسم حالا بعد حال ، وعنى بذلك افتقاره إلى المؤثر

(١) مقالات ص ٤٠٤ . (٢) الانتصار ص ٥٢ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٢٦ . (٤) الانتصار ص ٣٩ .

(٥) محصل ص ٩٤ .

(٦) مفصل المحصل ، مخطوط باريس ص ١٢٩ و .

حال البقاء كما ذهب إليه الفلاسفة ؛ ولما سمع منه الحاكى الكلام اعتقد أنه ذهب إلى تجدد الأجسام حالا بعد حال .

ويذكر ابن حزم^(١) ما حكي عن النظام من القول بخلق العالم في كل وقت ، فيوافقه على قوله ، ويقم الدليل على صحته . ويحسن أن نذكر حكاية ابن حزم ، فهو يتأثر بالنظم أحيانا ، وقد يكون في ذلك بعض الإيضاح ؛ يقوم ابن حزم في باب : الكلام في خلق الله ، عز وجل ، للعالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة .

« قال أبو محمد : وذُكر عن النظام أنه قال إن الله تعالى يخلق كل ما خلق في كل وقت دون أن يعدمه^(٢) . وأنكر عليه هذا القول بعض أهل الكلام .

قال أبو محمد : وقول النظام ههنا صحيح ، لأننا إذا أثبتنا أن خلق الشيء نفسه ، فخلق الله تعالى قائم في كل موجود أبداً ، ما دام ذلك الموجود موجوداً ؛ وأيضاً فأننا نسألهم : ما معنى قولكم : خلق الله تعالى أمر كذا ؟ فجوابهم أن معنى خلقه أنه تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود ؛ فنقول لهم : أليس معنى هذا القول منكم أنه أوجده ، ولم يكن موجوداً ؟ فلا بد من قولهم : نعم ، فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : فالخلق هو الإيجاد عندكم بلا شك ، فأخبرونا أليس الله تعالى موجداً لكل موجود أبداً مدة وجوده ؟ فإن أنكروا ذلك أحالوا وأوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله تعالى موجداً لها الآن ، وهذا تناقض ؛ وإن قالوا : نعم ، فإن الله تعالى موجد لكل موجود أبداً ما دام موجوداً ؛ قلنا لهم : هذا هو الذي أنكرتم بعينه قد أقررتم به ، لأن الإيجاد هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجد لكل ما يوجد في كل وقت أبداً ، وإن لم يُعنه قبل ذلك ؛ والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت ، وإن لم يُعنه قبل ذلك ؛ وهذا لا مخلص لهم منه ، وبالله التوفيق . وبرهان آخر وهو قول الله تعالى : « وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ » ؛ وضح البرهان بأن الله تعالى خلق التراب والماء الذي يتغذى آدم وبنوه بما استحال عنهما وصارت فيه دماء وأحاله الله تعالى منياً ؛ فثبت بهذا يقيناً أن جميع أجساد الحيوان والنوامي كلها متفرقة ثم جمعها الله تعالى فقام منها الحيوان والنوامي ؛ وقال عز وجل « ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا

(٢) صححت هذه العبارة اعتماداً على السياق السابق واللاحق .

(١) الفصل ج ٥ ص ٣٥ .

آخر » ، وقال تعالى : « خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِ » ، فصح أن في كل حين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد ؛ والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مُسْتَأْنَفًا دون أن يُفْنِيهِ ، والله التوفيق .

وتقدم أن ذكرنا توافق النظام والأشاعرة في القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وذكرنا أن أكبر دلائل على ذلك أن الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده .

يقول الأبيحي : « واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث ، الذي هو العمدة ، في الأجسام » فقال : والأجسام أيضاً غير باقية « بل تتجدد حالا خالاً^(١) » .

ومن المسائل التي ذكرها أبو رشيد النيسابوري في كتاب المسائل مسألة متعلقة بهذا الموضوع ، وهي « مسألة : في أن الجوهر لا يجوز أن يكون باقيا لعله » ؛ والخلاف في هذه المسألة بين أبي القاسم البلخي ، وهو يقول إن الجوهر يكون باقيا ببقاء يحلُّه ، وبين أبي الحسين الخياط وأبي حفص القرميسيني ، وقد قالوا إن الجوهر لا يبقى ببقاء ، وإن البقاء هو استمرار الوجود واستمرار الصفة لا يكون صفة زائدة عليها ؛ وقالوا بأن الجوهر يُعَدَمُ بأن يتعلق كَوْنُ القديم تعالى قادراً بإعدامه . وأبو رشيد يرى أن الجسم لا يبقى ببقاء ، ويقول : « وأحد ما يدل على ذلك أن الجسم لو كان باقيا ببقاء لكان لا يخلو البقاء من أحد أمرين : إما أن يكون باقيا أو غير باق ؟ فإن كان باقيا لكان باقيا ببقاء آخر ، لأن الطريقة فيه وفي الجسم واحدة ؛ وهذا يوجب حدوث ما لا ينتهي من البقاء ؛ ولو كان غير باق ، وكان يحدث حالا بعد حال ، ويحصل وجود الجسم في كل حال لأجله ، لوجب أن يحدث الجسم في كل حال ؛ لأن العلة لا يجوز أن تكون حادثة والصفة الموجبة عنها مستمرة باقية ؛ لأن هذا ينقض كونها علة ؛ وإذا كان الجسم يحدث حالا بعد حال ، وجب أن يكون له مُحْدِث في كل حال ؛ وإذا صح من الله تعالى أن يحدثه في الوقت الأول ولا يحدث له البقاء صح أن يحدثه في الوقت الثاني ولا يحدث له البقاء ؛ فهذا يوديهم إلى القول بنفي

(١) الموافق ص ٢٠٦ ؛ قارن أيضا ص ٢٤٨ ؛ وانظر البحر الزخار لابن المرتضى

البقاء، مع أن سائر ما يوردونه على إبراهيم يفسد ما يقوله هؤلاء إذا ارتكبوا هذا المذهب»^(١). والمرجح عندي أن إبراهيم هنا هو إبراهيم النظام، فليس بين المعتزلة من يذكر اسمه غنيا عن التعريف وبحيث يعرفه القارىء، سوى إبراهيم النظام؛ ومن الواضح أن هنا ثلاثة آراء: الأول أن الجسم يبقى ببقاء زائد على وجوده؛ والثاني أن الجسم يبقى بلا بقاء زائد عليه أى باستمرار وجوده، وتعالى الوجود ليس صفة أخرى غير الوجود؛ والرأى الثالث أن الجسم لا يبقى ببقاء، ولكنه يُخلق في كل حال؛ والرأى الأخير يشبه رأى النظام كما تدل على ذلك مصادر متعددة؛ وقد حاول أبو رشيد أن يثبت أن أصحاب الرأى الثانى يلزمهم ما أنكروه على إبراهيم.

والذى كنت أريده من ذكر هذا النص أن أبا رشيد، وهو معتزلى، يقول ما يؤخذ منه أن النظام كان يقول بالخلق المستمر.

نستطيع أن نستنتج من كل هذه النصوص أن النظام كان يرى أن الأجسام لا تبقى زمانين إلا بمقتضى يحفظ لها البقاء؛ وإذا كان العالم عنده حادثاً، وخارجاً من العدم إلى الوجود، ولله فيه فعل مستمر، هو قهره للأشياء، فلا جرم أنه لا يستمر على حاله إلا إذا استمر فعل الله فيه في الزمان؛ ولكن كيف يمد الله العالم بالبقاء المستمر؟ هل يخلقه في كل لحظة بعد عدم أم هو يخلقه باستمرار؟ بمعنى أن فعل الخلق وحفظ الوجود مستمران؟ إني أرجح بالاستناد إلى هذه النصوص وبطريقة التعبير فيها أن النظام يقول بالخلق المستمر بمعنى حفظ الوجود في الزمان وحاجة الوجود إلى المؤثر في وجوده ذاته؛ فالله لا يفنى العالم ويعيده، بل يحفظ له الوجود الذى أعطاه له؛ وإذا كان الخياط قد اعترض على هذا فإن كلامه كان في مقام الرد على طعون من جانب خصوم النظام الذين رموه بالقول بأن الأشياء لا تثبت وأن ما يرى منها في وقت غير ما رؤى في الذى قبله، وأن الله يخلقها في كل وقت مما يوم أنها تعدم وتخلق.

وإذا كان الله هو خالق العالم وحافظ وجوده في كل لحظة من الزمان، وإذا كان العالم محتاجاً إلى المؤثر باستمرار، فعلاقة العالم بالله، ليست علاقة الحدوث فقط، كما هو رأى

(١) كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، إمامه الشيخ أبى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى، طبعة بيرام، لندن ١٩٠٢ ص ٦٢.

المتكلمين في الجملة ، بل هي علاقة استمرار حفظ الوجود ، كما يؤخذ هذا من كلام ابن حزم ، بمعنى أن العالم في ذاته ممكن الوجود ، وأن فعل الموجد هو الذي يرجع جانب الوجود على جانب العدم . ونستطيع أن نقول إن مذهب النظام في الخلق المستمر هو صورة أولية مُبَهِّمة لمسألة الإمكان عند الفلاسفة الذين قالوا إن تعلق العالم بموجده هو من جهة الإمكان لا من جهة الحدوث ، ويؤيد هذا نصُّ الكاتب أيضاً « فيكون النظام حقيقة » أعلى في تقرير مذاهب الفلاسفة « من معاصريه ، كما لاحظ الشهرستاني .

وقد نستطيع هنا أيضاً أن نجد تأييداً لما تقدم من تفسيرنا لمعنى حركة الاعتماد المصاحبة للخلق أو للموجودة في الجسم دائماً . فإذا كان العالم يُخلق في كل وقت « وكان الخلق الأول مقروناً بحركة الاعتماد » فإن الخلق المستمر يقترن بها أيضاً^(١) ؛ ويكون معنى حركة الاعتماد أن الجسم يتحرك حركة في الوجود ، وهو مفترق ومحتاج إلى الموجد ؛ فحركة الاعتماد هي استمرار وجود العالم بمعنى استمرار فعل الله في حفظه .

ولكن نستطيع قبل ختام هذا الفصل أن نتساءل : كيف يمكن التوفيق بين ما ينسب للنظام من القول بأن الله خلق الأشياء كلها في وقت واحد وأنه أكن بعضها في بعض وبين قوله بالخلق المستمر ؟ إن الذي رجحته في مسألة الكون يخالف ما ينسب للنظام البغدادى والشهرستاني بعض الخالفة ؛ والكون الذي أقطع بأنه للنظام يشبه أن يكون كوناً طبيعياً أساسه امتزاج الأجسام وتداخلها بفعل الخالق ؛ والذي أرجحه في مسألة الخلق المستمر أن النظام كان يقول بحاجة الموجودات إلى الموجد ما دامت موجودة على نحو ما قال الفلاسفة . ولكن بعض المتكلمين لم يفهموا رأى النظام فيها صحيحاً وعبروا عن ذلك بعبارة الخلق وهي عبارة غير دقيقة في بيان رأى النظام ، بل هي من باب التوشع ؛ وعلى هذا الأساس يمكن التوفيق بين القولين : فالله يخلق الأشياء ابتداءً ، ويجمع بينها على غير طبائعها ، ويظل فعله فيها أبداً ؛ وتحتاج هي في وجودها إلى فعله المستمر .

(١) ولله في الكون فعل مستمر ؛ ويحكى زرقان عن النظام أنه كان يقول : إن الحركة فعل ، والكون ليس فعلاً — تبصرة العوام ص ٥٥ .

الخوارق والعلل

ويحسن قبل الانتهاء من فلسفة النظام الطبيعية أن نبين رأيه في مسألة الخوارق والعلل .
لم ينكر المعتزلة معجزات الأنبياء ، وهم في هذا متفقون مع أهل السنة ، ولكن الذي
يُحكى عنهم أنهم أنكروا كرامات الأولياء^(١) ؛ ولعلمهم في ذلك أرادوا ألا يلتبس النبي بالولي .
أما النظام فيحكي عنه إنكار لبعض المعجزات ، ويحسن أن نبين وجه ذلك .

والذي نلاحظه من برهان النظام على وجود الله^(٢) أن الله في العالم فعلا خارقا مستمرا ؛
ويؤخذ مما يحكيه الخياط^(٣) أن النظام لم ينكر المعجزات ، وأنه مع قوله : إن الله خلق
الدنيا جملة ، كان يقول إن الله لم يخلق آيات الأنبياء إلا في وقت إظهارها على أيديهم .

ويحدثنا الجاحظ^(٤) أن النظام كان لا ينكر المسخ ، بمعنى قلب الشيء شيئا آخر ،
لا بمعنى تغير الطبيعة وفسادها بعوامل طبيعية ، وكان يعتبره من الآيات والأعاجيب ؛ وهو
في أمر المسخ يعول على قول الأنبياء وإجماع المسلمين على أنه قد كان ؛ بل يحكي الجاحظ^(٥)
عن النظام أنه كان يقوم عن خوان أيوب بن جعفر ، إذا وُضع عليه ضَبٌّ ؛ ويجوز
أن النظام كان يفعل ذلك لاعتقاده بالمسخ ، وكان يقال في تلك الأيام إن الضباب أمة
مُسَخَّتْ ؛ و يروى عن بعض الفقهاء أنه رأى رجلا أكل لحم ضب ، فقال له : اعلم إنك قد
أكلت شيئا من مشيخة بنى إسرائيل .

ويحكي ابن قتيبة^(٦) أن النظام كان يقول : إن كل نبي بعثه الله فإلى جميع الخلق
بعثه ، « لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض ، وعلى كل من بلغه ذلك أن
يصدقه ويتبعه » .

غير أن البغدادي^(٧) يقول إن النظام أنكروا ما رُوي من معجزات النبي عليه السلام
من انشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده ، وتبع الماء من بين أصابعه ، ليتوصل من إنكار
المعجزات إلى إنكار النبوة .

(١) أصول الدين للبغدادي ص ١٤٨ . (٢) انظر ما تقدم .

(٣) الانتصار ص ٥٢ . (٤) الحيوان ٤ ص ٢٥ — ٢٦ . (٥) الحيوان ٦ ص ٢٤ .

(٦) تأويل مختلف الحديث ص ٢٢ . (٧) الفرق بين الفرق ص ١١٤ .

ويحكى ابن قتيبة^(١) أن النظام كذب ابن مسعود في قوله إن القمر انشق وأنه رآه ، « لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده » ولا لآخر معه ، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين ، وحجة المرسلين ومزجرة للعباد « وبرهانا في جميع البلاد » فكيف لم تعرف بذلك العامة ، ولم يؤرخ الناس بذلك العام ، ولم يذكره شاعر ، ولم يسلم عنده كافر ، ولم يحتج به مسلم على ملحد ؟ » .

وإذا صح ما يحكيه البغدادي وابن قتيبة فالظاهر أن النظام كان يجادل في انشقاق القمر لعدم وجود القرائن ، وكان يؤول آية : « اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ » بأنه سينشق في يوم القيامة^(٢) ؛ وهذا أثر من آثار تحكيم العقل ، والرغبة في التثبت بالدليل والقرائن .

أما العلل فقد كان البحث في ذاتها وأنواعها من أهم مباحث الكلام والفلسفة ، فأنكر أهل السنة العلل الطبيعية إنكاراً تاماً وأضافوا الأفعال كلها لله ؛ وقال بعض المعتزلة بأثر للطبيعة فعلاً . أما النظام فقد كان يقول صراحة إن كل ما يقع في الكون فهو فعل لله بأيجاب الخلقة وبما طبع عليه الأشياء من الطبايع .

وقد حكى الأشعري الاختلاف في العلل ، فبين الآراء في أنواعها والأساس الذي اعتمد عليه المتكلمون في تقسيمها ؛ وهو أساس زماني ، بحسب كونها مع المعلول أو قبله أو بعده ؛ والذي يعيننا في هذا المقام هو رأى النظام .

يقسم النظام العلل على أساس زماني إلى : ما يتقدم المعلول كالأرادة الموجبة وما أشبهها ؛ وإلى ما يكون مع المعلول كحركة الساق التي تبني عليها حركة الإنسان ؛ وإلى ما يكون بعد المعلول ، وهو الفرض كأن يبني الإنسان سقيفة ليستظل بها ، والاستغلال يكون فيما بعد ، ويتبين من مقارنة رأى النظام في العلل برأى غيره من المتكلمين أن النظام هو الوحيد الذي يقول بالعلة الغائية ، ويزيدها على العلل التي عرفوها^(٣) . والعلة الغائية من ضمن العلل عند أرسطو .

وإذن فقد كان النظام أقرب المتكلمين إلى مذاهب الفلاسفة .

(١) تأويل ص ٢٥ - ٢٦ ؛ والمثل ص ٤٠ .

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٣١ . (٣) مقالات الإسلاميين ص ٣٨٩ - ٣٩١ .

المسائل الأخلاقية والسياسية

الخبر والشر :

جرى النظام على قول أستاذه بتحسين العقل وتقييده قبل ورود السمع ؛ ومعنى هذا أن الفكر يستطيع ، ويجب عليه ، أن يعرف الخير والشر بالنظر العقلي ، ولولم ينزل الوحي ^(١) . وهذا الرأي القائل بأن الإنسان المفكر يستطيع أن يعرف الله ويعرف الخير والشر بعقله من غير وحي وأنه يجب عليه ذلك كما يجب عليه العمل به ، وإن قصر فهو مستوجب للعقوبة ، أقول إن هذا الرأي يبدو غريباً عن روح الأسلام وعن روح الأديان المنزلة جميعاً ؛ وإذا قلنا به لم يصبح للأديان بما تتضمنه من تكاليف ضرورة ولا معنى إلا أن تكون أطلافاً من الله تعالى ، كما يقول المعتزلة . ووجه غرابة هذا الرأي عن روح الأسلام أنه يناقض الفكرة الأساسية التي تقوم عليها النبوات ، وهي أن الإنسان محتاج إلى شريعة يبينها له خالقه على ألسنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها ؛ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً .

وقد آمن المسلمون الأولون بنبوة النبي عليه السلام وصدقوا بما نزل عليه من الوحي « واثمروا بما أمرهم به » واثمروا عما نهاهم عنه « معتقدين أن الخير ما أمر الله به وأن الشر ما نهى عنه ، وهذا هو رأى الجمهور إلى اليوم ؛ والأغلب أنهم « بعد الإيمان ، لم يناقشوا النبي فيما أمرهم به أو نهاهم عنه » وعندى أن ما لاحظته بعض المستشرقين ^(٢) في هذا الباب صحيح في الجلة ، وهو ، أن البحث في ماهية الأحكام وفي أسرارها والأصول التي تقوم عليها لم يكن في العصر الأول .

ولكن هذ الرأي الغريب ، وهو وجوب معرفة الله ومعرفة الخير والشر وفضل الأول واجتناب الثاني ، وإن كان مما يميم طائفة المعتزلة كما يقرر الشهرستاني ، فلم يُحَكِّمْ لنا عن واصل أو عن عمرو بن عبيد ، مما يدعو إلى الظن بأنه من أثر تطور التفكير الأسلامي واتساع مجال النظر العقلي بتأثير الثقافات الأجنبية .

ويذكر البغدادي مثل هذا الرأي عند البراهمة كما يذكر ذلك الباقلاني في التمهيد وابن حزم في الفصل كما تقدم .

ويقول هوروفت^(١) إن النظام متأثر فيما قاله من معرفة الخير والشر بطريق العقل بذهب الرواقين « وله في هذا تعسف وتخريج بعيد .

أما هورتن فيقول إن هذا الرأي فكرة فلسفية عامة^(٢) ؛ وإذا عرفنا صلة المسلمين بالثقافة الهندية من طريق الترجمة والفتوح والتجارة ومن طريق الساسانيين والفرس كان في هذا ما يجعلنا نفترض أن هذا الرأي يرجع إلى الثقافات الهندية .

على أنه إذا كان الشهرستاني قد حكى عن النظام قوله بتحسين العقل وتقييده في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله فإن الأشعرى يذكر رأي النظام مفصلاً « وهو رأي يدعو إلى الاستغراب : « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه ؛ وكذلك ما جاز أن لا يأمر الله سبحانه به ، فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يجوز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه »^(٣) .

وحكى الخياط أن ابراهيم كان يقول : « إن المعصية والكفر بالعبد كانت معصية وكفراً ، وإنما كان بالله التقييح للمعصية والكفر ، وهو الحكم بأنهما قبيحان » . فالنظام إذن يميز بين شيئين : حسن مطلق وقبيح مطلق ، وحسن أو قبيح للأمر به أو النهي عنه ؛ وهذا موقف وسط بين أهل السنة والمعتزلة ، فالأُسْكَافِي مثلاً يقول إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح أيضاً قبيح لنفسه لا لعلّة ، « وأظنه كان يقول في الطاعة إنها طاعة لنفسها وفي المعصية إنها معصية لنفسها »^(٤) ؛ بل نعلم أن أبا الهذيل قال بطاعة لا يراد بها الله تعالى^(٥) أعنى أن الإنسان قد يكون مطيعاً لله إذا فعل شيئاً أمر الله به ، وإن لم يعرف الله بعد أو يقصد بذلك طاعته ، بل هو يقول إن الإنسان يستوجب العقوبة إن قصّر في معرفة الله ومعرفة الخير والشر من غير وحى ، وأن الحجة تلزم للفكر حتى من غير خاطر

(١) Kalam, S. 25 (٢) Horten, Systeme S. 208

(٣) مقالات الإسلاميين ص ٣٥٦ . (٤) مقالات الإسلاميين ص ٣٥٦ .

(٥) شهرستاني ، ملل ص ٣٦ ؛ والفرق بين الفرق ص ١٠٦ ؛ ومقالات الإسلاميين ص ١٠٥ .

من قِبَلِ اللَّهِ تعالى يُنَبِّهُهُ إِلَى النظر^(١) . أمّا النظام فيقول إن الحجة لا تلزم إلا بخاطر .

والأشاعرة يقولون إن الطاعة طاعة لأن الله أمر بها ، لا لنفسها ، وكذلك المعصية معصية لأن الله نهى عنها ؛ وهكذا قولهم في الخير والشر بالإجمال ، فالشارع هو الذى يثبت الحسن والقبیح ، ولو عكس الشارع فحسن ما قبح وقبح ما حسن لجاز ذلك ولا قلب الشيء من الحسن إلى القبح والعكس .

وقد لاحظ هورتن^(٢) مستنداً إلى رواية البغدادى لمذهب النظام فى الصلاح والأصلح أن الخير والشر عنده ظاهران فحسب . يقول البغدادى بعد ذكره قول النظام إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، فلا ينقص ولا يزيد من نعم أهل الجنة أو عذاب أهل النار ، ولا يخرج أحداً من الجنة ولا يدخل فى النار من ليس من أهلها « ثم زاد على هذا بأن قال إن الله تعالى لا يقدر على أن يعصى بصيراً ، أو يُزَيِّنَ صحيحاً » أو يُفقر غنياً ، إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم ؛ وكذلك لا يقدر على أن يغنى فقيراً أو يصحح زَمَنًا ، إذا علم أن المرض والزمانة أصلح لهم »^(٣) .

والقاعدة عند النظام أن العقل والاختيار والفعل المترتب على ذلك هى التى توجب الثواب والعقاب ، فإذا انعدم العقل أو الفعل أو الاختيار ارتفع التكليف وانعدم العقاب . ويحكى الجاحظ عن أبى إسحاق أنه كان يقول : « إن الطاعات إذا استوت استوى أهلها فى الثواب » وإن المعاصى إذا استوت استوى أهلها فى العقاب ؛ وإذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استووا فى التفضيل ؛ وزعم أن أجناس الحيوان [الذى] يحس ويتألم فى التفضيل سواء ؛ وزعم أن أطفال المشركين والمسلمين كلهم فى الجنة ؛ وزعم أنه ليس بين الأطفال ولا بين البهائم والجانين فرق ، ولا بين السباع فى ذلك وبين البهائم فرق^(٤) ؛ وكان يقول إن هذه السَّبْعِيَّةَ والبَهِيمِيَّةَ لا تدخل الجنة ، ولكن الله عز وجل ينقل تلك

(١) المقالات ص ٤٢٩ . (٢) Horten, Systeme, S. 202. (٣) فرق ص ١١٦ .

(٤) راجع تبصرة العوام ص ٤٩ . حيث يحكى عن النظام أنه قال : إن فضل الله فى الآخرة على الأطفال والبهائم والحشرات سواء ، وكلها فى الجنة لأن الفضل لا يختلف . وفى المجموع من المحيط بالتكليف أن الظلم إنما قبح لأنه ظلم وسواء أكان المظلوم عاقلاً أم طفلاً أم بهيمة ، فالحال واحد ، ونقل

ذلك شرينر . M. Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Litteratur, 1895, S. 31.

الأرواح خالصة من تلك الآفات فيركبها في أى الصور الحسان أحب» (١).

يخالف النظام رأى أستاذه أبى الهذيل وغيره من المتكلمين الذين كانوا يقولون إن ما حسن منظره من الحيوان كالخليل والظباء والطوايس مِلَّةٌ «فهو فى الجنة ينعم أهلها بجمال منظره ، وما قُبُح منظره مؤلم ، فهو فى النار عذابٌ إلى عذاب أهلها» (٢) . ويرى الجاحظ رأى أستاذه النظام ، فهو يقول ، بعد ذكر هذه الآراء وغيرها : « وكيف دار الأمر فى هذه الجوابات فإن أحسنها وأشنعها أحسن من قول من زعم أن الله يعذب بنار جهنم من لم يسخطه » ؛ وهو من قبل وافق النظام فى أمر تعذيب الأطفال ، فلا يعجبه قول من قال إن إضافة عذاب الأطفال لله تمجيد له ، لأن الله هكذا شاء ولأن هذا له ، ويقول : « فليت شعرى ! يحتسب هذا القول فى باب التمجيد لله ، لأن كل من فعل ما يقدر عليه فهو محمود » وكل من لم يخف سوط أمير أنى قبيحا ! فالذى يحسن ذلك القبيح أن صاحبه كان فى أمن أو لأنه آمن يمتنع من مطالبة السلطان ! فكيف وكون الكذب والظلم والعبث واللغو والضحك كله محال ممن لا يحتاج إليه ولا تدعوه إليه الدواعى ! » (٣) ؛ ولا يُقنع الجاحظ أيضا قول من قال إن الله يعذب الأطفال لينعم بهم آبائهم (٤) ، فيقول : وإنما يفعل ذلك من لا يقدر على أن يوصل إليهم ضعف الاعتماد وضعف الألم الذى ينالهم بسبب أبنائهم ؛ فأما من يقدر على إيصال ذلك المقدار إلى من يستحقه فكيف يوصله ويصرفه إلى من لا يستحقه ، وكيف يصرفه إلى من لا يسخطه دون من أسخطه ؟ وقد سمعوا قول الله عز وجل : « يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابٍ يَوْمِئِذٍ بِنَفْسِهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ ، كَلَّا إِنَّمَا تُلَاحِظُ زُرْعَةَ لِلشَّوْى » ، وكيف يقول هذا القول من يتلو القرآن ؟ » (٥).

والظاهر أن الجاحظ يخالف أستاذه ، فيمكن أن نفهم من كلامه أن يستطيع أن يظلم ، ولكنه لا يفعل عدلا منه .

(١) الحيوان ج ٣ ص ١٢٢ .

(٢) ارجع إلى آراء أخرى فى كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(٣) حيوان ج ٣ ص ١٢٢ .

(٤) يجوز الأشعرى عذاب الأطفال لغيظ آبائهم (الإبانة مخطوط رقم ١٠٧ عقائد بالمكتبة التيمورية

بدار الكتب ص ١١٧) . (٥) الحيوان ج ٣ ص ١٢٣ .

نرى مما تقدم أن العقاب عند النظام منوط بالعمل وأن العدل عنده يشمل الإنسان والحيوان .

الرد عليه :

تقدم القول بأن النظام أنكر الإرادة ، على المعنى الحقيقي ، بالنسبة لله تعالى « فأراه في إرادة الإنسان ؟ المعروف أن النظام من كبار المعتزلة ، ومن الأصول الأساسية عند المعتزلة القول بأن الإنسان خالق لأفعاله ، وأن له إرادةً وقدرةً ؛ ولذلك يقول الشهرستاني مثلاً عن النظام : « وانفرد عن أصحابه بمسائل : الأولى منها أنه زاد على القدر خيره وشره منا قوله . . . » ^(١) ، وجاء في شرح السيد على المواقف : « وهو (النظام) من شياطين القدرية » ^(٢) . ولكن هذا لا يكفي عند بروكلمان وعند هوروفتز في إثبات أن النظام من القائلين بحرية الاختيار ؛ فيقول ^(٣) بروكلمان إن النظام أنكر الاختيار ، ولذلك أنكر ما ذهب إليه الحنفية من الحكم بالرأى والقياس ؛ ويرى هوروفتز أن النظام من منكري الاختيار ، وأنه كالرواقيين الذين أكدوا القول بأن للإنسان إرادة حرة بها تصدر عنه أفعاله ، بل أحكامه وآراؤه ، ولكن ليس لحرية الإرادة بالمعنى الصحيح مكانٌ في مذهبهم ؛ ويقول إن خصوم النظام أولوا آراء له في الجبر ليجملوه في نظر خصومه من القدرية ؛ ثم يذكر ما حكاه الشهرستاني عن النظام : لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالأقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار ، فلا يرى في هذا ما يؤدي إلى نتيجة تقطع بصحتها ، لأن الكلام هنا يتعلق بالتفكير الذي يسبق العزم ؛ وأياً ما كان فهو لا يؤدي عند هوروفتز إلى إثبات اختيار عن حرية « وليس من الواضح ، في رأيه ، إن كان المقصود بهذه العبارة إثبات الاختيار أو إنكاره ؛ ويفترض هوروفتز أن النظام أراد بهذا أن يقول إننا لا نستطيع أن نضيف لله الإرادة بالمعنى الذي نضيفه للإنسان ، لأن الخواطر لا تقال بالنسبة لله . هذا ما يقرره هوروفتز ، وهو في ذاته غير مقنع ^(٤) » والاستنباط غير صحيح ، فإذا كان المقصود نفي تمثيل الإرادة الإلهية

(١) ملل ص ٣٧ . (٢) شرح المواقف ص ٦٢١ .

(٣) Brockelmann : Gesch. d. arab. Litt. Supplementband, I, 339.

(٤) ويخالف هوروفتز بعض الباحثين الأوربيين « فنلا يقول ماكدونالد (Macdonald, theology, p. 141) في كلامه عن النظام : « الإنسان وحده حر في وسط عالم تحكمه قوانين لا تلبس ؛ ويقول ماينتر =

بالإنسانية ، لأن الخواطر لا تقال عن الله ؛ فلا بد أن تكون الإنسانية موجودة أولاً ، وأن يتقرر معناها ، ثم تنفى عن الله بعد ذلك .

ويؤخذ مما حكاه الكاتب في « مُفَصَّلُ الْمُحَصَّل »^(١) أن أبا الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي قالوا إن معنى الإرادة والكرهية في الشاهد والغائب هو الداعي والصارف ، « وذلك في حقنا هو العلم باشتغال الفعل على مصلحة أو إعتقاد ذلك أو ظنه ؛ ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن ، فلا جرم قلنا : لا معنى للداعي والصارف في حقه إلا علمه باشتغال الفعل على المصلحة أو المفسدة^(٢) » ؛ ويقول الأشعري حاكياً عن النظام : « إن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ، ولو خلس منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار »^(٣) .

وقد اقترن بالبحث في الاختيار عند المعتزلة البحث في مسأله الخواطر .

يذكر الأشعري^(٤) عن النظام القول بوجود الخاطرين كما حكى الشهرستاني ، ثم يقول : « وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول إن خاطر المعصية من الله ، إلا أنه وضعه للتعديل ، لا ليُعصى » ؛ ويقول البغدادي في أصول الدين^(٥) : « ثم اختلف المعتزلة في صفة الخواطر فزعم النظام أن الخواطر أجسام محسوسة ، وأن الله تعالى خلق خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل ، ودعاه بخاطر المعصية إلى المعصية ، لا ليفعلها ، ولكن ليم له الاختيار بين الخاطرين » ؛ والبغدادي بعدهذا نقدي يرجع إليه من يريد الاستقصاء .

يخالف النظام أستاذه أبا الهذيل وسائر المعتزلة لأنهم قالوا إن الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله ، وإن خاطر المعصية من الشيطان ؛ وعند أبي الهذيل أن الحجة تلزم المفكر من غير

== (E. Mainz, Der Islam, April, 1935. S. 20) إن النظام يقول بالاختيار ، وإنه بين ذلك بمذهبه في التولد ، فقال بوجود أشياء يقدر الإنسان على فعلها « وهي ما كانت في محل القدرة ، وما جاوز ذلك فهو فعل الله بإيجاب الحلقة ولا يعقل أن النظام أنكر اختيار الإنسان بعد أن يحكى لنا ابن المرتضى (ونقل ذلك هورتن Horten, Probleme, S. 178) عن النظام أنه قال : إن الحيوان قادر مختار بذاته . قارن أيضاً : Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900, p. 25—26 .

(١) مخطوط باريس رقم ١٢٥٤ ص ١٧٩ و .

(٢) قارن المواقف ص ٣٨٩ ، لثري تعريفاً مثل هذا التعريف للإرادة عند المعتزلة .

(٣) مقالات ص ٣٦ — ٣٧ .

(٤) مقالات ص ٣٣٤ والانتصار ص ٣٦ — ٣٧ . (٥) طبعة استامبول ص ٣٧ .

خاطر؛ والنظام يقول لا بد من خاطر^(١).

نرى مما تقدم أن النظام يقول بالخواطر، وهى مسألة اختلف فيها المعتزلة؛ فأما بشر فهو أكثرهم سيراً مع منطق المعتزلة وتمشياً مع أصولهم، لأنه يقول: إن الأفعال التى من شأن النفس أن تفعلها وتميل إليها لا تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها؛ أما الأفعال التى تكرهها وتنفر منها، فإن الله إذا أمر بها أحدث لها من الدواعى ما يوازى كراهتها لها؛ وإن دعاها الشيطان إلى ما تميل إليه وتحبّه زادها من الدواعى ما يوازى داعى الشيطان ويمنعه من الغلبة، وإن اراد أن يقع من النفس ما تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعى والترغيب يفضل ما عندها من الكراهة.

وإذا كان الخاطر نوعاً من الوحي الباطن والداعى المؤثر فكيف يمكن لمن يقول بالخاطر أن يقول أيضاً بالاختيار والمسئولية؟ هذا إلى أنه يُحكى عن النظام ما يزيد الأمر تعقيداً، فيقول الأشعرى مثلاً عن النظام إنه يقول إن الإرادة التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها.

ويحكى صاحب المواقف عند الكلام عن الإرادة الحادثة^(٢) أن الإرادة الحادثة لا توجب المراد اتفاقاً عند الأشاعرة « وجوز النظام إيجابها للمراد إذا كانت قصداً إلى الفعل » وهو ما نجده من أنفسنا حال الإيجاد لا عزماً عليه؛ فإنه قد يتقدم على الفعل؛ والعزم يقبل الشدة والضعف « حتى يبلغ إلى درجة الجزم ».

على أن قول بعض المعتزلة باللفظ والخواطر وبالهدى من شأنه أن يبين أنهم لم يكونوا صارمين فى تطبيق أصولهم التى قالوا بها، كما كان أبو الهذيل.

وإذا تأملنا فيما قاله النظام من حسن وقبيح لذاته، وحسن وقبيح للأمر به أو النهى عنه، ونظرنا فيما قاله الجاحظ من حرام مطلق وحرام لعلّه « ورأينا هنا ما يقرره النظام وغيره فى أمر الخواطر استطعنا أن نستنبط من ذلك أن المعتزلة فى القرن الثالث بدأوا يلفظون من شدة بعض أصولهم الأولى؛ لذلك نجد اضطراباً يدب فى بعض آرائهم « حتى إن الجبائى وأبا هاشم قالوا إن الإرادة صفة لله قائمة بذاته « وزائدة على العلم، ولاحظنا أحياناً أن العقل لا يكفى فى التحسين والتقبيح، فلا بد من الشرع، وغير ذلك من الآراء.

الاستطاعة :

ومما يتصل بالإرادة الكلامُ في الاستطاعة . ذهب بعض المتكلمين مثل الجهمية إلى أن الإنسان مُجَبَّر ، وأنه لا استطاعة له أصلاً ، وذهب بعضهم إلى أنه ليس مُجَبَّرًا ، وأثبتوا له استطاعة ، وهؤلاء طائفتان : إحداها ذهبت إلى أن الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا معه ولا تتقدمه البتة ، والأخرى قالت إن الاستطاعة قبل الفعل ؛ وافترق هؤلاء فمنهم من ذهب إلى أن الاستطاعة قبل الفعل ، ومع الفعل أيضا ، للفعل وتركه ، ومنهم من ذهب إلى أن الاستطاعة لا تكون مع الفعل ولا تكون إلا قبله وتنفى مع أول وجوده ، وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل ، وهي قدرة عليه وعلى ضده ، وهي غير مُوجبة للفعل . هذاتقسيم إجمالي للمذاهب في الاستطاعة .

ذهب أبو الهذيل إلى أن الإنسان مستطيع ، والاستطاعة غيره ، وهي عرض غير السلامة والصحة ، وهي إنما يُحتاج إليها قبل الفعل ، وتنفى مع أول وجوده ؛ فإذا وُجد لم يكن الإنسان محتاجا إليها بوجه من الوجوه .

وقال بشر وثمامة وغيلان إن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات . أما النظام فهو يقول إن الاستطاعة ليست شيئا غير ذات المستطيع ، والإنسان — الذي هو الروح عنده — حيٌ مستطيع للحياة واستطاعة هام غيره ، بل هو مستطيع بنفسه ، ومستطيع لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث فيه آفة ؛ والآفة هي العجز ، وهي غير الإنسان . وعند النظام أن الإنسان قادر على الشيء قبل كونه ، ولا يوصف بالقدرة عليه في حال وجوده ؛ وقد حُكي عنه أن الاستطاعة مع الفعل مقرونة بكل جزء منه ^(٢) . وهو يقول إن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله ، خلافا لسائر المعتزلة ؛ إذ يقولون إنه قادر على ما تصلح قدرته له ، خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر .

(١) راجع الفصل لابن حزم ج ٣ ص ١٤ والصفحات التالية ؛ ومقالات الإسلاميين للأشعري ص ٢٢٩ والصفحات التالية و ص ٢٣٩ و ٣٣٣ و ٣٣٤ و ٤٨٧ ؛ والمثل والنحل للشهرستاني ص ٣٥ و ٣٨ .

(٢) كتاب في العقائد الماتريدية ، مخطوط ضمن مجموعة رقم ١٤٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ص ٧ .

النظام والإمامة :

ليس لآراء النظام في الإمامة ، من حيث هي ، قيمة فلسفية كبيرة . ولكن يحسن أن نتكلم عن رأيه بالإجمال ليكون الكلام عن آرائه مستكملاً بقدر الأمكان .
يحكي الشهرستاني^(١) عن النظام أنه قال : لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم نص على عليّ في مواضع كثيرة « وأظهره إظهاراً لم يشتهه على الجماعة » إلا أن عمر كتم ذلك ، وهو الذي تولى بيعه أبي بكر يوم السقيفة ؛ والظاهر أن ابن شاذان^(٢) اعتمد على الشهرستاني فيما نسبته للنظام من إنكار إمامة أبي بكر ، وقوله إن الإمامة لا تثبت إلا بالنص والتعيين وإنها لم توجد إلا في عليّ بن أبي طالب .

ولكن يظهر أن هذه الرواية عن النظام غير موثوق بها ، فالنوبختي^(٣) ، وهو من كبار متكلمي الشيعة الأمامية على رأس المائة الثالثة من الهجرة ، يقول كلاماً يخالف ما تقدم : « وقالت المعتزلة إن الإمامة يستحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة ؛ فإذا اجتمع قرشيٌّ ونبطيٌّ ، وهما قائمان بالكتاب والسنة ؛ ولينا القرشي ؛ والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر . وقال إبراهيم النظام ومن قال بقوله : الإمامة تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة ، لقول الله عز وجل : **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** (٤٩/١٣) ، وزعموا أن الناس لا يجب عليهم فرض الإمامة ، إذا هم أطاعوا الله وأصلحوا سرائرهم وعلايتهم ، فلهم أن يكونوا كذا ، إلا وعلم الإمام قائمٌ باضطرار ، يعرفون عينه ، فعليهم اتباعه ؛ ولن يجوز أن يكلفهم الله عز وجل معرفته ، ولم يضع عندهم علمه ، فيكلفهم الحلال ؛ وقالوا في عقد المسلمين الإمامة لأبي بكر إنهم قد أصابوا في ذلك وإنه كان أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس والخبر ؛ أما القياس فإنه لما وجد أن الإنسان لا يعتمد إلى النذل لرجل ولا يتابعه في كل ما قاله إلا من ثلاث طرق : إما أن يكون رجلاً له عشيرة تُعينه على استعباد الناس ؛ ورجل عنده مال « فيذلُّ الناس لماله ، أو دين برز فيه على الناس ؛

(١) ملل ص ٤٠ . (٢) عيون التواريخ ص ١٣ و .

(٣) هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي « وكتابه هو المسمى « فرق الشيعة » طبع باستانبول

عام ١٩٣١ م ص ١٠ — ١١ .

فلما وجدنا أبا بكر أقلهم عشيرة ، وأقربهم ، علمنا أننا قدّم للدين . وأما الخبر فاجتماع الناس عليه ، ورضاهم بإمامته ؛ وقد قال النبي صلى الله عليه وآله : « لم يكن الله تبارك وتعالى ، ليجمع أمتي على ضلال » ؛ ولو كان اجتماع الناس عليه خطأ لكان في ذلك فساد الصلاة وجميع الفرائض وإبطال القرآن ، وهو الحجة علينا بعد النبي ، صلى الله عليه وآله ، وهذه علة المعتزلة والمرجئة بأجمعهم .

وكان النظام إلى جانب هذا يقول إن عليا كان مصيبا في حربه طلحة والزبير وغيرهما . وإن جميع من حاربه كان على خطأ ؛ ويستدل على ذلك بالقرآن ؛ وكذلك يصوّب النظام عليا في أمر التحكيم ، لما أبي أصحابه إلى التحكيم وامتنعوا من القتال ، فنظر إلى المسلمين ليتألفهم ^(١) .

وقد خاض المتكلمون في مسألة أفضلية الإمام ، فمنهم من يجوز إمامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه ، « وقال النظام والجاحظ إن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل » ولا يجوز صرفها إلى المفضول ^(٢) ؛ وقد يكون لرأى النظام في أفضلية الإمام علاقة بما نُسب إليه من القول بعدم حجّية القياس والإجماع ؛ فإذا كان لا يطمئن إلى حجّية القياس والإجماع ، فربما يكون اعتماده على عصمة الإمام ، كما حكى الشهرستاني ؛ ولذلك يوجب النظام أن يكون الإمام هو الأفضل بين أهل زمانه .

على أن النظام وقع في كبار الصحابة فاتهم عمر بالشك يوم الحديبية ، وخطأه في أمور أخرى ، وكذلك عاب على عثمان الأمور التي أخذت عليه من ردّه الحكم بن أمية إلى المدينة ، وهو طريد رسول الله ، ونفيه أبا ذر ، وهو صديق رسول الله . وقد حكى ابن أبي الحديد أن النظام طعن في سيدنا علي طعنا شديدا ، ونسبه للكذب على رسول الله ، واتهمه بما يشبه الدجل والخداع ، وقد تقدم ذكر ذلك في ص ٦٢ — ٦٣ .

ومن العسير أن نستطيع التوفيق بين ما يحكيه ابن أبي الحديد وبين ما يحكيه النوبختي ، ولكنني إلى توثيق النوبختي أميل ، لأنه أقدم عهدا ؛ وقد يكون بعض ما في هذا الباب من وضع الشيعة ومن افتراءات المفتريين على النظام .

(١) فرق الشيعة ص ١٢ — ١٣ و ١٤ . (٢) أصول الدين للبغدادى ص ٢٩٣ .

خاتمة

أثر النظام :

إن رجلاً كان له من المسكنة بين أهل زمانه ما كان للنظام ، لا بد أن يكون له أصحابٌ وتلاميذ كثيرون ؛ وقد ذكر لنا أصحابُ الفرق كثيراً من هؤلاء الأصحاب ، فمنهم على الأسواري ، وأبو جعفر الإسكافي ، والجعفران ، جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ، ومحمد ابن شبيب ، وموسى بن عمران ، وأحمد بن حايط ، وأحمد بن أيوب بن مانوس ، وصالح قبه ، وأبو عفان النظامي ، وزرقان والإسكافي^(١) ؛ ويستطيع القارئ أن يرجع إلى آرائهم وما خالفوا فيه أستاذهم في كتب مؤرخي الفرق والمقاتلات كالشهرستاني والبغدادى والأشعري ، وفي كتاب الانتصار وغيره ؛ وليس في آرائهم كثير من الابتكار ، وقد يمزج بعضهم بين كلام المعتزلة والفلاسفة وغيرهم . ولم يبلغ أحد منهم مبلغ أستاذه في قوة عقله وجراته وشخصيته ، شأن كثيرين من الأفاضل .

ومن تأثر بالنظام من غير شك رجل من الزيدية يسمى القاسم بن إبراهيم الحسني (المتوفى عام ٢٤٦هـ) ؛ فقد نزع نزعة الاعتزال ، وألف — كما قدمنا القول — كتاباً في العدل والتوحيد ونفى الجبر والتشبيه ؛ وهو من أذكي مفكري النصف الأول من القرن الثالث ؛ وآراؤه متأثرة بالنظام تأثراً ظاهراً ، كما تدل على ذلك رسالة له تسمى : الرد على الملحد ، وقد أطلعتُ على نسختها الخطية نقلاً عن مكتبة برلين .

ولكن الجاحظ أكبر تلاميذ النظام وأصحابه ؛ وهو وقد أشاد بذكر أستاذه ووضعه في مكانة لا تُداني ، وهو يذكره كثيراً في كتبه ، وخصوصاً كتاب الحيوان ؛ ولكن الجاحظ ، رغم مقامه في عالم الفكر والأدب ، ورغم مكانته بين المعتزلة ، وتصنيفه لهم وذبة عنهم ، لم

(١) مل من ١٨ و ٤١ — ٤٤ ، والفصل ج ٥ من ١٤ ؛ وأصول الدين للبغدادى من ٣٢٢ ؛ وذكر المعتزلة لابن المرنسي من ٤٥ ؛ الانتصار من ٢٦ و ١٨٥ ، والتنبية والإشراف للسعودي من ٣٩٥ .
طبعة لندن ١٨٩٣ .

يبلغ مبلغ أستاذه « في جراته ، وقوة شخصيته ، وكانت تغلب عليه النزعة الأدبية والعلمية الواقعية .

على أننا نجد نزعات النظام الأساسية تتجلى في الجاحظ ، فهو كثيراً ما يبنى على آراء أستاذه ، كما أشرنا إلى شيء من ذلك في أثناء هذا البحث ؛ ونستطيع أن نزيد هنا أنه يتابع النظام في رأيه في كيفية الإعجاز في القرآن ، فيفصل معنى الصرفة ، ويتابعه في نقده للحديث وفي رأيه في الأرادة ، وفي دراسة الحيوان على أساس التجربة والمعاينة ؛ وهو لا يخالف النظام إلا في مسائل قليلة . ويستطيع القارىء أن يرجع إلى آراء الجاحظ في كتبه المشهورة وفي كتب مؤرخي علم الكلام ، وإلى ما كتبه عنه الأستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام .

ولا نستطيع في هذا المقام الأفاضة في بيان هذا كله ، ولا في بيان ما كان للنظام من آراء استمرت عند بعض المفكرين من بعده ويكفى أن نعلم أن رجلاً كالباقلاني ينتفع في كتاب التمهيد بأدلة النظام في أكثر من موضع ، وأن رجلاً كابن حزم ، رغم معارضته للنظام في بعض النقط ، يأخذ بمذهبه في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ ، فيكرر عبارة النظام « ويدل على رأيه متحمساً ؛ وهو كذلك يُقرُّ النظام على ما ذهب إليه من الخلق في كل وقت « ويطلب الأدلة لإثبات ذلك ، كما أنه يتابع النظام في أمر النفس وإعجاز القرآن . ولعل تأثر ابن حزم بالنظام جزءاً من تأثر أهل الظاهر ؛ فقد رأينا مؤرخي علم الأصول يذكر أن داود الظاهري أخذ برأى النظام في إنكار حجّة القياس ، ولعله أخذ برأيه في إنكار حجّة الإجماع أيضاً .

وقد بينت فيما تقدم أن النظام كان ممن أحسنوا الدفاع عن الإسلام ، وردوا على المخالفين من دهرية ، ومناوية ، وديصانية ، وفلاسفة ردوداً مبتكرة ذات أثر ، وأنه كان أكبر من نجاح في ذلك . وما أشبه النظام في هذه الناحية بالأمام الغزالي ، بما قام به من رد على الباطنية والأباحية والنصارى والفلاسفة ؛ ولا يبعد أن يكون الغزالي قد عرف ردود النظام ، لأن النظام كان أسبق من الغزالي في الرد على الدهرية والفلاسفة ؛ ومن الطريف أن للغزالي دليلاً على إبطال قدم حركة الأفلاك يشبه أكبر الشبه دليلاً للنظام في الموضوع نفسه ؛ وأكبر ظنى أن الغزالي عرف دليل النظام وانتفع به ؛ ويستطيع القارىء أن يلاحظ صدق

ذلك من مقارنة ما جاء في كتاب الانتصار للخياط (ص ٣٥ - ٣٦) وفي كتاب تهافت الفلاسفة للقرالى (ص ٣١ و ٣٢)؛ ونجد أثر ردود النظام على الثنوية ظاهراً في كلام الشهرستاني عنهم في كتابه نهاية الاقدام في القاعدة الثانية .

وقد استمر تأثير النظام بين المعتزلة طويلاً ، كما تدل على ذلك مسائل الخلاف بينهم ؛ وظل للنظام أصحاب يناظرون على مبادئه حتى عصر متأخر ، وفي مجالس الملوك . وقد عُني كثير من المتأخرين مثل فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى ونجم الدين الكاتبي والأيمجى والجرجاني والشيرازى ببيان آراء النظام والرد عليها ، مما يدل على أنها ظلت في أذهان المفكرين زمناً طويلاً يُعنون بها تقريراً ونقداً .

ولا شك في أن ظهور النظام كان حداً فاصلاً في تاريخ الاعتزال وفي تاريخ الإسلام ؛ فقد أنهج للمعتزلة سبلاً ، وفتح لهم أمورا عمتهم بها المنفعة وشملتهم بها النعمة ، كما يقول الجاحظ ؛ وكذلك وجه النظام الكلام توجيهاً جديداً في مسأله وطريقته ، وذلك لأمعانه في قراءة كتب الفلاسفة ، وإمامه بالثقافات الأجنبية على تنوعها ، وبما عُرف عنه من التعمق والغوص ؛ ولا سراة في أن النظام كان صاحب الفضل الأكبر في التغلب على المحنة التي تعرض لها الإسلام في عصره ، حين بدأت الثقافات الأجنبية والمذاهب الدينية والفلسفية المخالفة تغزو عقول المسلمين ، وحين بدأت نزعات الموالى الداخلين في الإسلام تنيقظ في نفوسهم ؛ فنهض للذب عن الدين وكان أحذق من تكلم في عصره ، وأحرز أعظم النجاح فيما نهض له . والنظام بإقباله على الفلسفة ، وبتحكيمة للعقل في تفكيره ، وبشره للآراء الفلسفية يعتبر بحق من أوائل المفكرين المتفلسفين في الإسلام ، مما يجعله خليقاً بعناية من يدرس الدين ومن يدرس الفلسفة معا .

(تم بحمد الله)

تصحیحات واستدراکات

بدا من الجاحظ	اقرأ الجاحظ	س ١٦	ص ٤
	المعتلة »	هامش ٦	ص ٦
بدا من الموزون	الموزون »	س ٣	ص ٧
» » تبع	اتبع »	س ١	ص ٢٠
» » ابن حزام	ابن حزم »		
» » فقه لا تكفى	فذلك لا يكفى »	س ٧	ص ٢٣
» » أوجبوا	أوجبوا »	س ١٢	ص ٢٨
» » ٢٤٦	» ٢٤٦ »		
» » الفصل	الفصل »	هامش	ص ٣٢
» » الجو »	الجو »	س ٨	ص ٤٥
» » تُقَرَّرُ	تُقَرَّرُ »	س ١١	ص ٤٦
» » ١٩٤٠ وحذف ما بعد رقم ١٠	» ١٩٠٩	هامش ١	ص ٤٧
» » أنا	أنا »	س ٤	ص ٥١
» » صاحب	صاحب »	س ٢	ص ٥٨
» » لى	ألى »	س ٦	ص ٧١
» » تفصل علامة التنصيص بعد لفظ الكلام	تفصل علامة التنصيص بعد لفظ الكلام	س ١٣	ص ٧٦
بدا من وتصوروا	اقرأ تصوروا	س ١١	ص ٧٧
بدا من أول السطر السابق	توضع عبارة : من غير فى أول السطر السابق	س ١٢	ص ٧٩
بدا من فلائه تعالى	اقرأ لأنه تعالى	س ٩	ص ٩٠
» » المنطقية	المنطقية »	س ٢١	ص ١٠٤
» » المقالات	المقالات »	هامش ٣	
» » تحديد	تحديد »	س ٥	ص ١١٠
» » تلاحظ	تلاحظ »	س ٩	ص ١١١
» » الانحدار	الانحدار »	س ٢٢	ص ١١٥
» » مغالبة	مغالبة »	س ١٤	ص ١١٦
» » مشى	من مشى »	س ١٠	ص ١٣٠
» » مجموعة	بمجموعه »	س ١٢	ص ١٣٦
» » ما بينها	ما بينهم »	س ١٩	ص ١٤٧
» » والحج	والحج »	س ٢١	ص ١٥٤
» » يقبل	يقبل »	س ١٨	ص ١٥٩
» » بالنظام	بالنظام »	س ٥	ص ١٦١
» » يودهم	يؤد بهم »	س ٢٢	ص ١٦٢
» » الاختبار	الاختبار »	س ٣	ص ١٧١
» » تأملنا	تأملنا »	س ١٩	ص ١٧٣
» » إلى التحكيم	إلا التحكيم »	س ٨	ص ١٧٦
» » فنعمهم	فهم »	١٠	

فهرس الأعلام

١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٦،

١٥٨، ١٥٩

أهل السنة : ٨٨، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨،
الإيجي : ١٢٣

(ب)

بافلاقي : ٣٣، ١٧٨

بجير بن الحارث : ١

براهمة — برهية : ٢٧، ٢٨، ٦٢، ٨٧

بشر بن الغنم : ٢١، ٩٩، ١١٠، ١٧٣،
١٧٤

البغدادى : ١٢١، ١٢٦، ١٢٧، ١٤٠

بلغ : ١٢

بيضاوى : ١٣٣

(ث)

تامة بن أشرس : ١٧٤

ثنوية : ١١٦، ١١٧

(ج)

الجاحظ : ١، ٤، ٧، ١٦، ٣٤، ٣٦، —

٣٩، ٨٢، ١١١، ١٧٠، ١٧٢،

١٧٧ — ١٧٨

جالينوس : ٥٦، ١٠٢، ١٠٣

الجبائي : ٢، ١٥، ٨٣، ١٣٤، ١٧٣

جعفر بن مبشر : ١٥

جهم بن صفوان : ٨١، ١٧٤

الجويني : ١٨، ١٠١

(ح)

الحسين النجار : ٥٥، ٨٣

(خ)

الخليل بن أحمد : ٣ — ٤، ٥

(١)

ابراهيم بن عبد العزيز : ٥١

ابراهيم النظام : كل صفحات الكتاب

ابن حزم : ١٩ — ٢١، ٣٢، ٣٤، ٣٥،

١٢١، ١٢٨، ١٣٧، ١٣٨، ١٦١،

١٧٨

ابن الراوندى : ١٠١، ١٢٠، ١٤٠، ١٤١،

١٥٥، ١٥٦

ابن قسيم الجوزية : ١٥٤ — ١٥٥

ابن المقفع : ٢٩ — ٣٠

أبو الحسين البصري : ٨٢

أبو الحسين الصالحى : ١١٥

أبو حفص القرميسيني : ١٦٢

أبو حنيفة : ١٥

أبو على الجبائي : انظر الجبائي

أبو القاسم البلخي : ١٦٢، ١٧٢

أبو هاشم : ٢، ٨٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦،

١٧٣

أبو الهذيل العلافي : ٢، ٨٤، ١١٩،

١٢، ١٥، ٢١، ٥٨، ٦٥، ٦٦،

٦٧، ٧٢، ٨٠، ٨٢، ٨٩، ٩٢، ٩٩،

١١٠، ١١٧، ١٣٠، ١٣٦، ١٥٧،

١٧٠، ١٧٢

أبو نواس : ٤

أحمد أمين : ٣١، ٧٢، ٨٤، ١١١

أرسطو : ١١٢، ١١٤

الإسكافي : ١١٥، ١٤٤

الأشعري — الأشاعرة : ٣٣، ١١٨، ١٢١،

١٦٩، ١٧٠، ١٧٣

أصحاب الزاج : ٥٧

الأصم : أبو بكر : ٩٩، ١٣٢

أفلاطون : ١٠٠، ١٠٤

أفلوطين : ١٠٠، ١٠٤

أنكساجوراس : ١١٤، ١٤١ — ١٤٥

الحياط : أبو الحسين : ١٢٠ ، ١٦٢

(د)

داود بن علي : ٢١ ، ١٧٨

الدهرية : ٥٥ — ٥٦ ، ١١٢ ، ١٥٣

الديصانية : ١١ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٧٧ ، ١٠٠ ،

١١٦

ديمقريط : ١٢٦

(ر)

الرواقيون : أهل الرواق : ٧٦ ، ٨٥ ، ٨٦ ،

٩٤ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٧ ، ١١٥ ،

١١٧ ، ١١٨ ، ١٣٩ — ١٤٢ ، ١٤٤ ،

١٤٩ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٦٨ ، ١٧١

(ز)

الزرادشتية : ١١٦

(س)

سمنية : ١٠ ، ٨١ ، ١١٨ ، ١١٩

سنكا : ٨٨

سوفسطائية : أصحاب سوفسطا : ١٠ ، ١٥١

(ش)

الشافعي : ١٥

الشريف المرتضى : ٣٣

الشهرستاني : ١٤٠ ، ١٧٩

الشيرازي : صدر الدين : ١٢٤

(ص)

صالح بن عبد القدوس : ٩ — ١٠

(ط)

الطوسي : نصير الدين : ١٢٣

(ظ)

الظاهرية : ١٩ — ٢٠

(ع)

عباد بن سليمان : ٩٩

علي بن أبي طالب : ٥٣ ، ٦٢

عمرو بن عبيد : ٢ ، ٦ ، ١٢ ، ١٦٧

(غ)

الغزالي : ١٧٨ — ١٧٩

(ف)

فخر الدين الرازي : ١٢٣

(ق)

القاسم بن إبراهيم : ١٣٦ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ،
١٧٧

(ك)

كارنيادس : ٨٨

الكاتبي : نجم الدين : ١٢٣

الكمي : ٨٢ ، ٨٣

الكندي : ٦٨ ، ٦٩

(ل)

لكتانتيوس : ١٢ ، ١٤٥

(م)

مالك بن أنس : ١٥

المأمون : ٥٧ — ٥٨

المعتزلة : ١ ، ٢ ، ٦ ، ١٢ — ١٣ ، ٢٧ —

نيرج : ٥٤ ، ١١ ، ٥٠	٢٨ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٦٢ ، ٦٩ ، ٨٠ ،
(هـ)	٨١ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٧ ، ١١٠ ،
هفام بن الحكم : ٤ ، ٥ ، ١١٩ ، ١٢١	١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،
(و)	١٧٣ ، ١٧٥
واصل بن عطاء : ٢ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ٦٥ ،	ممر : ٢ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١١٥ ،
٨٠ ، ٧٦١	١٣١ ، ١٣٦
(ى)	منانية : مانوية : ١١ ، ٥٧ — ٥٨ ، ٩٤ ،
يحيى بن خالد البرمكى : ٢ ، ٣ ، ٩	١١٦ ، ١٢٨ ، ١٥٣
	(ن)
	نسطوريون : ١١